سياقات
(١)

مقدمة في
نظرية البلاغة النبوية

السياق وتوجيه دلالة النص

تاليف

أ. د / عيد بلبع
استاذ البلاغة والنقد
كلية الآداب - جامعة المنوفية
كلية التربية للبنات - جامعة طيبة
المدينة المنورة

١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

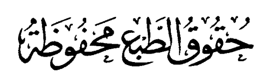


سياقات

سلسلة تهتم بتكامل
السياقات المعرفية في
القديم والحديث
تصدر بإشراف

الأستاذ الدكتور

عيد بلبع



الطبعة الأولى
١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية : ٢٠٠٧/٢٠٥٩٨
ISBN : 977-6192-04-1
17X 24 cm 671 P

إهداء

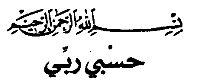
إلى سيِّد الأولين والآخرين

ﷺ

راجيًا أن يكون وعيًا ببعضِ مقالٍ
ووفاءً ببعضِ حقٍ وأداءً لبعضِ واجبٍ



المقدمة



حسْبِيَ ربِّي

الحمـد لله رب العـالمين، والصـلاة والسـلام علـى خـاتم الأنبيـاء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد؛ فإن الحديث النبوي الشريف ليس خطابًا حجاجيًا، ولكنه في الوقت نفسه ليس خطابًا شعريًا، ليس تأكيدي على هذه الحقيقة راجعًا إلى أن البحث ينطلق منها ولكن:

أولا: لأنها حقيقة تفرضها خصوصية المادة المدروسة فرضًا.

ثانيًا: لأنها ضرورة معرفية علمية تفرضها اضطرابات الرؤى وخلط المعالجات التي لا تهتم بتحديد أهدافها، ولا تهتم بوضع الخطط وتحديد المنطلقات ورسـم المسـارات، ومـن ثـم فهـى لا تهـتم بـأى تحديـد يُـذكر للغايـات، وخيـر دليـل علـى مـا أقـول أن هـذه الدراسـات خلـت - فـي معظمها - من تحديد الأطر النظرية التي تنطلق منها لدراسة الظواهر، كما خلت من أية إشارة إلى أية نتائج.

ثالثـًا: لأن الدراسـات البلاغيـة التـي قامـت علـى الحـديث النبـوي الشـريف ـ في معظمهـا ـ انطلقـت مـن تتبـع الظـواهر البيانيـة والبديعيـة وفـق المفاهيم التي حددتها النظرية البلاغية التي تأسست على الخطاب الشعري.

إن الحديث النبوي الشريف أبعد ما يكون عن أن يكون خطابًا شعريًا، وعلى الرغم من أن هذه حقيقة لا أرى عاقلا يجادل فيها؛ فإن الدراسات البلاغية التي تناولت الحديث النبوي الشريف ـ في معظمها ـ استغرقت استغراقًا تامًا في رؤيته بأدوات دراسة الشعر التي تراه خطابًا فنيًا يهدف إلى تحقيق غاية جمالية إمتاعية.

وعلى الرغم من أن الحديث النبوي الشريف أقرب إلى الخطاب الحجاجي في اجتماعهما على أنهما خطابا حقيقة، فإن هذا البُعد قد غاب تمامًا عن المعالجات البلاغية، وإن كنا نؤكد أيضًا على أنه ليس خطابًا حجاجيًا برهانيًا خالصًا ولكنه خطاب تعليمي.

❖ ما الفرق إذن بين الغايتين الحجاجية والتعليمية؟

الغاية الحجاجية تعتمد على البرهان اعتمادًا أساسيًا في عملية الإقناع، وتأتى الأبعاد السياقية بما تشتمل عليه من العناصر المتعلقة بالمخاطَب والمخاطِب بوصفها دعمًا للبرهان.

أما الغاية التعليمية فتعتمد على الأبعاد السياقية بما تشتمل عليه من العناصر المتعلقة بالمخاطِب؛ فالخطاب موجه إلى مخاطب توفر عنده التصديق بما توفر له من مقتضيات الإيمان ومعرفة خلق المتكلم وغيرها من أبعاد سياقية غير لغوية، ومن هنا نقول بأن البرهان الذي هو أساس البلاغة الحجاجية يتوارى في الحديث النبوي الشريف فلا يُعد وسيلة.

ومن هنا فإن الوسائل الحجاجية الموجودة في بعض الأحاديث ليست بغرض الإقناع الذي هو غاية حجاجية، ولكنها بغرض التمكين الذي هو غاية تعليمية، ومن ثم فإن طبيعة خصوصية الخطاب تدفعنا دفعًا إلى اعتماد مصطلح التمكين في الخطاب التعليمي بديلا لمصطلح الإقناع في الخطاب الحجاجي.

إن اضطراب هذه المعالجات جاء شاهدًا على سيرورة الانفصام بين الظاهرة والقاعدة، شاهدًا على مدى العشوائية التي تستشرى في المشهد المعرفى العربى، شاهدًا في نهاية المطاف على أن العقل العربى يعيش حالة غيبوبة معرفية.

والغريب أن هذه المعالجات على عشوائيتها تمثل أساسًا في بعض المناهج في كثير من المؤسسات التعليمية، مما يجعلها أساسًا في بناء عقول على التخبط والاضطراب، فإذا شبوا فماذا يصنعون؟

ومن الأمور التي أود إيضاحها في مستهل هذه الدراسة أنني لم أكن متعجلًا في كتابة هذه الدراسة؛ لأن أمرين تجاذباني على مدى عدة سنوات، كانا أحيانًا نابعين من التفكير والتأمل في الموضوع، وكانا في أحيان أخرى نابعين من نقاش وجدل مع بعض الأساتذة والزملاء، أما الأمر الأول فيتمثل في الحساسية الدينية والارتباط المقدس بالحديث النبوي الشريف، وما قد يترتب عليه من الوقوف موقفًا تبريريًا في معالجة النصوص، وأما الأمر الآخر فيتمثل في الحياد المعرفى الذي ينبغي أن يأخذ الباحث به نفسه مهما كان الموضوع الذي يتصدى لمعالجته، ومن ثم أصبحت حيال نمطين من المخاوف: مخافة مرجعها الحساسية الدينية، ومخافة تتعلق بالجانب المعرفي في هذه المعالجة.

وأحسبني شديد الحساسية في الموقفين معًا، فقد ظلت هذه الحساسية تلازمني زمنًا غير قليل في التفكير في موضوع الدراسة، وظل الوجل يطاردني كلما فكرت في هذا الموضوع، أُقدِمُ تارة على الكتابة، وأُحجِمُ تارة، تتوزعنى الهمة والفتور، فالموضوعية العلمية والحياد المعرفي أمر لا يمكن بحال من الأحوال أن أتخلى عنه، والاجتراء على السنة النبوية أمر لا يمكن بحال من الأحوال أن أُقدِمَ عليه، وهكذا ظلت المخاوف تطاردني والوجل يلازمني طيلة التفكير في هذه الدراسة.

لقد مكثت عدة سنوات أشارك في تقديم البرنامج الإذاعي: " بلاغة الرسول " مع الأخ الفاضل الدكتور عبد الله الخولي، وذلك من سنة ١٩٩٥م، وكان هذا البرنامج بحق هو السبب في التفاتي إلى دراسة بلاغة الحديث النبوي، وكان فرصة للنظر المتأمل المدقق في خصوصيات

البلاغة النبوية وطول معايشة لنص الحديث النبوي، وكان لغير واحد من الزملاء تعليقات وتعقيبات على المادة المقدمة، ولكن ملاحظة ذكية ثاقبة من صديقي الناقد البلاغي الأستاذ الدكتور أحمد صبرة لفتت انتباهي إلى قضية الاختلاف بين الروايات في الحديث الواحد، وكان من بين ما قاله د. صبرة أن دراسة الحديث النبوي بلاغيًا لا تكتمل إلا إذا أخذت في حسابها معالجة هذه القضية، وطرح السؤال: إذا كان الحديث مرويًا بالمعنى واللفظ للراوى فهل يمكننا هنا أن نقول إنها بلاغة الراوى وليست بلاغة الرسول ﷺ، وكان هذا حديثًا عابرًا منه ربما لم نتوقف عنده بعد ذلك في أحاديثنا الكثيرة الطويلة معًا، بيد أن هذا التعليق ظل قيد البحث المنهجي، فقد كان له ــ بحق ــ أكبر الأثر في هذه الوقفة المنهجية بمراحلها وتطوراتها المتعددة التي دامت عدة سنوات، أعدت فيها القراءة وأعدت التأمل، فانكشفت أمور وتكشفت شبهات، وغدت فكرة النظرية ضرورة منهجية ملحة، ثم بدت معالم هذه النظرية تختمر، وبدت خيوطها تبزغ متناسجة متجانسة متماسكة على مر السنين حتى كان هذا العمل.

والحق أن مخاوفي لم تتبدد تمامًا، فقد ظللت مسكونا بحساسية دينية وقلق معرفي يتعلق ببعض الشبهات منها: ما يثار عن أمر اختلاف الروايات وما قد يُستنتج منه من أن السنة النبوية مروية بالمعنى، وما يترتب على هذا من أن تكون الصياغة إنما هي صياغة الرواة وليست صياغة الرسول ﷺ، وقد أعانني على ذلك أنني وجدت في أصول الفقه تعرضًا مباشرًا لهذه القضية، الأمر الذي لا يبرر الإعراض عن الخوض في البحث في الحديث النبوي من الوجهة البلاغية، مع الأخذ في الحسبان هذا الاختلاف، وإن كان لا بد لنا من التنبه أيضًا إلى تمايز الرؤية الأصولية عن الرؤية البلاغية مهما صبّتا في النهاية في مجرى واحد، ومنها: أن الحديث النبوي ــ في جانب كبير منه ــ خطاب تعليمي، وقد ذهبت نظرية أنواع الأساليب في

التناول الغربى إلى وضع الأسلوب التعليمى نموذجًا للنمط المتدنى من الأساليب، ومن هنا نجد أنفسنا أمام تساؤل مبدئى عن مدى تحقيق الحديث النبوي للغاية التعليمية في إطار بلاغى، وقد كشفت قراءاتى في هذا الموضوع عن بعض الشبهات التي لم أكن ألقى لها بالا، ولعلها جميعها كانت حافزًا إلى طرح هذا المشروع.

ولولا مخافة أن أضع نفسي موضع القعود عن البحث والدراسة والمحاولة لنالت منى هذه المخاوف، ولكن الحقيقة التي لا تغيب عنى هي أن دوافع البحث تتكاثف بقدر ما يكون طريق البحث شائكًا ودربه غير ممهد، فصرت أتلمس الطريق واضعًا نفسى موضع المجتهد الذي قد يُثاب على التقصير والخطأ، ولأننى أؤمن تمام الإيمان بأن الأصل في الإنسان هو الخطأ والقصور، اندفعت مغالبًا تلك المخاوف تمسكًا بحقى ـ ولا تعجب ـ في الخطأ والتقصير، ففي ظني أن الذي لا يعترف بداية في المعرفة بالتقصير يحرم نفسه من حق يحقق له السلام النفسى، ويقف حائلًا بينه وبين مخاوف اللوم على القصور، تلك التي قد تتوغل في نفس الباحث حتى تقعد به عن المضى في البحث، وفى اعتقادى أن الذي يظن بنفسه أنه صاحب الكلمة الأخيرة في قضية معرفية هو أبعد الناس عن المعرفة وأنآهم عن الاشتغال بالعلم تعلمًا وتعليمًا، ولأننى أعتقد اعتقادًا راسخًا أن البحث العلمى ضرب من المغامرة جعلتُ التخوف نقطة البدء بعد طول تدبر وتدقيق وفحص وتمحيص.

ومن هنا أقول إنه على الرغم مما تعرضه هذه الدراسة من رؤى وأفكار ـ أحسبها جديرة بالتأمل والتدبر ـ فإنها لا تعدو أن تكون مدخلاً لبلاغة الحديث النبوي، لأنها تقدم تصورًا لا أستطيع أن أنسبه إلى الصواب المطلق أو أن أصفه به، ولكنه على أية حال يشتمل على رؤى وأفكار إما أن تتصف بالجدة وإما أن تأتى بمثابة بلورة لرؤى جزئية متناثرة سبقنى بها

غيرى من الباحثين، وإننى لأنطلق من إيمان معرفى بأن واحدًا من البشر لن تكون له الكلمة الأخيرة، وأن هذا المشروع الذي نطرحه ليس إلا خطوة على درب استكشاف بلاغة الحديث النبوي، ومن ثم أنبه إلى ضرورة ألا يأخذ هذا المشروع سبيله إلى التأسيس لعقم جديد في الرؤية البلاغية، فيُختزل إلى مقولات وقواعد ثابتة تُلتمس لها الشواهد والأمثلة، ومن ثم ينحسر التحليل البلاغي عن الرؤى النامية الفعالة المنتجة أبدًا للأفكار الجديدة والرؤى المبتكرة بكشفها عن الظواهر البلاغية في النص، وذلك بطول معايشة النص وتأمله، وليس بالدخول إليه ملتمسين الشواهد والأمثلة التي تتوافق مع رؤى نظرية من هنا أو هناك، ومن ثم نرجو لهذا المشروع أن يقدم حافزًا لمواصلة البحث إلى أبحاث متتالية في جدل معرفي منتج لمعرفة لا ينهض بها بحث واحد؛ ذلك لأن منهج هذا المشروع يقوم على تقديم الأسس، ولا يعمد إلى استقصاء الظواهر.

ولا أقصد باستقصاء الظواهر هنا أن ينحصر بحث الظواهر في مجرد التطبيق السلبى، ولكن التواصل الحق مع النظرية ـ أي نظرية ـ هو تحقيق التواصل المعرفى بإضافة رؤى إلى هذه الرؤى السابقة، فالباحث والنظرية (المنهج) والنص كُلٌ عضويٌ متفاعل تفاعلا جدليًا بنيويًا يضيف كل عنصر إلى الآخر وينضاف إليه منه، ولا يؤتى هذا الكل العضوي ثلاثي الأبعاد ثمرة تُذكر إلا إذا أنتج رؤية جديدة تتجاوز التقوقع في النظريات السابقة وتتخطى نزعة المجهود الأدنى.

وما عقم الدرس البلاغى العربى عند المتأخرين من القدماء وعند المحدثين سوى ثمرة مُرَّة من ثمرات التقعيد والتطبيق معًا، فإن كان متأخرو البلاغيين قد أخلدوا إلى التقعيد، فإن المحدثين قد أخلدوا إلى التطبيق، فجنت الأجيال على البحث البلاغى حين قعدوت عن محاولة استثمار الرؤى السابقة في إبداع رؤى جديدة، واكتفوا بأن يكونوا مستهلكى معرفة

ولم يطمحوا إلى أن يكونوا منتجى معرفة.

❖ **ومن أهم التساؤلات التنظيرية التي دفعت إلى هذا المشروع:**

- **ما هي الفوارق الجوهرية بين الحديث النبوي الشريف والخطاب الشعرى؟**
- ما هي الفوارق الجوهرية بين الحديث النبوي الشريف والخطاب الحجاجى الخالص؟
- **ما هي المقومات البلاغية التي تتعلق بالغاية التعليمية الحديث النبوي الشريف؟**
- **ما أهمية السياق في الرؤية البلاغية للحديث النبوي الشريف تنظيرًا وتطبيقًا؟**
- **ما هي النتائج التي أحدثها اضطراب الرؤية إلى بلاغة الحديث النبوي الشريف؟**
- ما هي الشبهات التي أحاطت بهذا الدرس في النظرية البلاغية الغربية، وفى المعالجات التطبيقية العربية، وما الرد عليها؟

وتأتى هذه المحاولة للإجابة عن هذه التساؤلات وعن غيرها في قسمين، جعلنا القسم الأول خاصًا بالنظرية، والقسم الثانى خاصًا بالتطبيق على النحو التالى:

القسم الأول: التنظير:

بدأ **بتمهيد** تناول الحاجة إلى نظرية بلاغية خاصة بالحديث النبوي الشريف، ثم عرض لخصوصية الخطاب بوصفها الدافع الأساسى لصياغة النظرية.

وقد عرض **الباب الأول** لشبهات عرضت أو يمكن أن تعرض للمعالجة البلاغية للحديث الشريف، فتناول **الفصل الأول** شبهة نفى البلاغة عن الخطاب التعليمى في النظرية الغربية التي أطلقت حكمًا تقييميًا على الأسلوب التعليمى بأنه الأسلوب المتدنى، وتناول **الفصل الثانى** القول بأن البلاغة النبوية وليدة الموهبة والتعلم، فقد شاع هذا القول في أكثر الكتب التي عالجت بلاغة الحديث النبوي الشريف، وتناول **الفصل الثالث** شبهة الرواية بالمعنى وما يتعلق بها من نسبة البلاغة في الحديث إلى الرواة.

أمـا **البــاب الثــانى** فقـد عـرض لنظريـات السـياق وعلاقتهـا ببلاغـة الحـديث الشـريف، وقـدمنا لـه **بتمهيـد** عـن السـياق وتكامـل المعرفـة بـين السياقين المعرفيين العربى والغربى، ثم عرضنا فصوله لأنواع السياق حيث قسـمناها على ثلاثـة فصـول تنـاول **الفصـل الأول** السـياق اللغـوى الـداخلى، وتناول **الثانى** السياق اللغوى العام، وتناول **الثالث** السياق الخارجى.

أما **الباب الثالث** فقد عرضنا فيه الظواهر البلاغية وخصوصية الخطاب التعليمى في الحديث الشريف، وتناول **الفصل الأول** قضية التأثير والإقناع بين الخطاب الشعرى والخطاب الإقناعى والخطاب التعليمى، ثم تناول الظواهر البلاغية بين الغاية الجمالية والتمكين للمقتضى التعليمى، فتناول موقف الظواهر البيانية والبديعية لأنهما أكثر التصاقًا بالغاية التحسينية الجمالية الخالصة في الخطاب الإمتاعى، ثم تناول **الفصل الثانى** بلاغة التراكيب، فعرضنا للبُعد السياقى للإيجاز والإطناب والمساواة، إذ يمثل الإيجاز إطارًا عامًا لنص الحديث الشريف، ولما كان الأمر والنهى يمثل قوام الخطاب التعليمى في الحديث الشريف فقد تناولنا في هذا الفصل التشكيلات الأسلوبية لصيغ الأمر والنهى، كما تناولنا تحقيق الصيغ والتراكيب المختلفة لدلالات الأمر والنهى استنادًا إلى عناصر سياقية.

أما القسم الثانى فهو الخاص بالتحليل، وقد اعتمدنا فيه على انتقائية مبررة منهجيًا ولم نعتمد الاستقصاء الإحصائى؛ لأن هذا الاستقصاء يضيق عنه المجال المحدود، وحسبنا أننا حاولنا تقديم نماذج تستوفى المسائل التنظيرية فجاءت على النحو التالى:

الفصل الأول : السياق وتحقق البُعد البلاغى للأمر الصريح

الفصل الثانى : السياق وتحقق البُعد البلاغى للنهى الصريح

الفصل الثالث : **تقاطعات الصيغ والدلالات، صيغ الأمر وإنتاج دلالة النهى**

الفصـل الرابـع : خبرية المعنى النحوى وطلبية المعنى السياقى (الطلب دلالة ضمنية للخبر)

الفصل الخامس : الأساليب الخبرية والتلطف في الطلب

الفصل السادس : خبرية جواب الشرط

الفصل السابع : الظواهر البيانية والتمكين للمقتضى التعليمى

يبقى أن أتقدم بخالص شكري إلى أخي الدكتور عبد الله الخولي المدير العام بإذاعة القرآن الكريم بالقاهرة الذي أفسح لى فرصة مشاركته في تقديم برنامج بلاغة الرسول ﷺ على مدى عدة سنوات، فكان هذا البرنامج فاتحة لخير أدعو الله أن يتقبله، كما أتوجه بخالص شكرى إلى أستاذى الدكتور حلمي علي مرزوق فهو صاحب الفضل في لفتى إلى الرجوع إلى معالجة الأمر والنهى في أصول الفقه، وقد أكد على ضرورة رجوع البحث البلاغى إلى معطيات علم أصول الفقه، كما أتوجه بخالص شكرى إلى صديقى الأستاذ الدكتور أحمد صبرة على ما فتح لى من أبواب السؤال المنهجى الذي حفز خطى هذا المشروع نحو دراسة الاختلافات الأسلوبية بين الروايات، كما أتوجه بخالص شكرى لأخى الدكتور أسامة موسى فقد عاش معى أيامًا وأيامًا من النقاش في قضايا هذا المشرع يوافقنى حينًا ويخالفنى أحيانًا، ولكن موافقته واعتراضاته كانت تأتى دائمًا بمثابة الإذكاء الدائم لحرارة البحث، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

عيـــد بلبـــع

المدينة المنورة

ربيع الأول ١٤٢٨ هـ مارس ٢٠٠٧ م


القسم الأول
التنظير



التمهيد

أولا: الحاجة إلى نظرية

ثانيًا: خصوصية الخطاب

أولا: الحاجـــة إلى نظريـــة

(١)

بينما يطرح المنهج مجموعة من الثوابت النظرية تطرح الظاهرة مجموعة من المتغيرات، وليس في هذا خلل، وإنما الخلل في تلقى المنهج بوصفه ثوابت صارمة لايمكن التصرف فيها، أو ـ على أقل تقدير ـ من الخطأ التصرف فيها، تُقسَر الظواهرُ على الخضوع له قسرًا، وليس ثَمَّ من شك في أن هذا يؤدى إلى استمرار الغفلة عن خصوصيات الظواهر والنصوص وتفاوت سياقاتها، " فليست هناك مناهج تصلح لكل شيء وإنما هناك مبادئ عامة، وفيما عدا ذلك فكل مشكلة خاصة لا تُحل إلا بمنهج خاص يوضع لها تبعًا لطبيعة وقائعها والصعوبات التي تثيرها "[١]، ثُمَّ إن عدم الالتفات إلى خصوصية الظواهر وملابساتها الخطابية من شأنه ـ بكل تأكيد ـ أن يُنتج عملية تحليل قاصرة؛ لأن هذه العملية لم تقم على ما يمكن أن تقتضيه هذه الخصوصية من التتبع للظواهر وفق منهج وصفى ينطلق من الظاهرة في وجودها الفعلى، ولا يفرض عليها معايير ويملى عليها مستخلصات قواعد وقوانين، ربما كانت في أغلب الأحيان مستنبطة من أنماط خطاب مغايرة.

لعل من أكبر مناطق الخلل في الرؤية البلاغية التقليدية، وما شاع في البلاغة المدرسية هو الانطلاق من القاعدة إلى الظاهرة، فهذا الانطلاق الذي يعد من الموروثات الثقيلة في الدرس البلاغى العربى عند المتأخرين من البلاغيين بعد عصر التقعيد هو الذي رسَّخ للانفصام بين الظاهرة والقاعدة، ومن ثم فإن ما نعنيه هنا هو تحول الرؤية البلاغية تحولا جذريًا

---

(١) لانسون: منهج البحث في تاريخ الآداب، ترجمة د. محمد مندور، منشور ضمن كتاب النقد المنهجى، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة بدون تاريخ ص ٤٢٢.

من الانطلاق في عملية التحليل البلاغى الأسلوبى من القاعدة إلى الانطلاق من تتبع الظاهرة، إنه تحول جذري في الرؤية البلاغية يتبعه تحول جذرى في التحليل البلاغى من المعيارية إلى الوصفية، يتجاوز بالذوق العربى، كما يتجاوز بالعقل العربى، سلوك التطبيق الآلى للقواعد ـ موروثات النظريات والمناهج ـ على الشواهد، كما يتجاوز ـ في الوقت نفسه ـ التحليلات الجاهزة الثابتة التي تتردد مع كل ظاهرة من أمثال: توضح المعنى وتؤكده، تؤكد المعنى وتوضحه، تزيد المعنى وضوحًا وتأكيدًا، تبرز المعنى وتزيده توضيحًا.

وإذا كنا نعرض هذا المبدأ في معرض المحاولة لتأسيس الأصول النظرية لتحليل نصوص الحديث النبوي الشريف، فإن طموح هذه الرؤية لا يقف عند هذا الحد، بل يمتد ليمثل دعوة إلى المعالجة البحثية التحليلية البلاغية لأنماط الخطاب المختلفة وفق المقتضيات السياقية والملابسات التداولية الخاصة بها، ويأتى المنهج الوصفى مناط التواصل، بل التوحد بين الرؤيتين البلاغية والأسلوبية؛ فإن تجاوز المعيارية إلى الوصفية في الرؤية القائمة على تحليل الظواهر يفعّل الرؤية الأسلوبية الوصفية الحديثة في معالجة الظواهر، كما يؤدى بنا إلى كشف غبار الزمن عن جانب ناصع مضيء في البلاغة العربية في عصرها الذهبي قبل القرن السادس الهجرى، عصر التقعيد والتقنين، ونقصد به المنحى التحليلى في البلاغة العربية القديمة على يد عبد القاهر الجرجانى، الذي التفت إلى عملية تحليل الظواهر ومراعاة خصوصياتها في السياقات المختلفة.

ولذلك فمن الأمور التي أود أن ألفت إليها أن هذه الدراسة مع جمعها بين التنظير والتحليل والتطبيق فإنها ليست دراسة تطبيقية خالصة، ولكن التطبيق فيها يأتى بمثابة النماذج التي تؤكد النظرية، وتضع نموذجًا للتحليل، والأمر يحتاج إلى دراسات أخرى تقوم على استقصاء إحصائى

للتحليل، فلا أود لهذا البحث سوى أن يكون مفتتحًا للدراسات والأبحاث يقبل الزيادة والتعديل، ولا يتنكر للنقد أو النقض مادامت قد توفرت مبرراته الموضوعية، فغايتنا الحقيقة وليست غايتنا من هو الناطق بها.

تنطلق هذه الدراسة في أفقين: الأفق السياقى، والأفق الأسلوبى، ولكن تحليل الأسلوب يدخل ـ بشكل ما ـ ضمن الرؤية السياقية، بوصف الأسلوب سياقًا لغويًا، أو مستوى من مستويات السياق اللغوى، ومن هنا يدخل الأسلوب في الرؤية السياقية الأكثر اتساعًا، ومن هنا أيضًا آثرنا التصريح بكلمة السياق في العنوان لأنها هي الأعم، والرؤية الأسلوبية تدخل فيها ضمنيًا.

لعله من الضرورات المنهجية أن ننبه إلى هذا الملمح في هذه المقدمة؛ لأن الرؤية الأسلوبية لها حضورها الواسع في المعالجات التطبيقية جميعها في هذا المشروع، فهى تمثل أساسًا منهجيًا في هذه المعالجات، إذ يقوم التحليل على تتبع الظواهر الأسلوبية في نمط فريد من المقارنة الصريحة التي تمثل أساسًا من الأسس التي يقوم عليها التحليل الأسلوبى، فهى تعتمد على رصد الظواهر الأسلوبية في الروايات المختلفة للحديث الواحد ثم يتلو هذا الرصد تحليل هذه الظواهر والمقارنة الأسلوبية بينها، لنقيم الحجة على صدق الفرضية التي ينطلق البحث منها، وينطلق إلى محاولة إثباتها، إذ تمثل أحد أهم أسس نظرية بلاغة الحديث النبوي، ونقصد بها أن الاختلاف بين الروايات ليس اختلافًا في الظواهر الأسلوبية، وأن الاختلاف في الألفاظ لا يعنى اختلافًا في الهياكل الأسلوبية، فإذا أضفنا إلى هذا أهمية الهيكل الأسلوبى في إنتاج المعنى وجدنا من ثبات الهيكل الأسلوبى ما يقطع بنسبة هذا الهيكل الأسلوبى إلى الرسول ﷺ، ثم تأتى عملية التحليل في اعتمادها على منهج المقارنة الأسلوبية لتبين إلى أي حد يعتمد المعنى على الهيكل الأسلوبى، أو قل الظاهرة

الأسلوبية، وإن شئت قلت الظاهرة البلاغية، فكلها تتقارب إن لم تتطابق.

فالتواصل في الحديث النبوي الشريف يقوم على هاتين الدعامتين الأساسيتين: السياق والأسلوب، وهاتان الدعامتان هما الضمان المحقق لعملية التواصل، فالملابسات السياقية الخاصة بالحديث النبوي الشريف تحقق التواصل بالعلاقة التواصلية الخاصة المحكومة بعناصرها السياقسة الخاصة؛ لأن الحديث النبوي الشريف خطاب خاص موجه للذين يؤمنون بالمتكلم محمد ﷺ نبيًا ورسولا، وهذه هي الدعامة الأولى التي تحقق القبول وهو أول مراحل التواصل، ثم تحقق التصديق، ثم تحقق التحول بالملفوظ إلى مُنجَز في سلوكى وهى في هذا كله تأتى مراعية قدسية التلقى.

ولكن هذه الدعامة السياقية لا تعنى مطلقًا أن السياق هو الدعامة الوحيدة للتواصل مع النص، إذ لا بد أن تتوفر للملفوظ نفسه دعائم لغوية تحقق التواصل مع ذات النص، إن صح التعبير، ومن ثم يأتى النص اللغوى بأسلوبياته الخاصة محققًا أقصى ما يمكن لقول بشرى من الدقة والإحكام مراعيًا أمرين: الوظيفة التعليمية للنص، وتحقيق الغاية الجمالية بأبعادها الخاصة التي تتلاءم مع الخطاب التعليمى، ونقصد بهذا التلاؤم البعد عن مجرد الإمتاع الذي يرتبط بالخطاب الاحتفالى.

ومن ثم يأتى البعد النظرى في هذه الدراسة بمثابة المدخل لتأصيل نظرية، وليست كلمة النظرية هنا ادعاء لا يوجد في هذه الدراسة ما يشهد به، بل إن بعض دوافع هذه الدراسة يتمثل في إقرار هذه النظرية، وإن لم يوفق توفيقًا كاملا في إقرارها فلعله يوفق في إقرار حقيقة الحاجة إلى وجود هذه النظرية، فإنه ثم دوافع تدفعنا دفعًا إلى إطلاق كلمة نظرية تتمثل في أمرين يتعلقان بدعامتى النظرية اللذين أشرنا إليهما، كما يتعلقان بأسس النظرية التي سنتحدث عنها في الفصل الأول من هذا المشروع، وهذان الأمران هما:

الأول: أن البلاغة العربية القديمة لم تراع الفروق بين أنواع الخطاب في التنظيرالبلاغى، ومن ثم لم تأخذ نفسها بوضع أسس نظرية ينطلق منها البحث البلاغى، أو التحليل البلاغى مراعيًا الخصائص النوعية لأنماط الخطاب على تباينها وتفاوتها، ولعل الحديث الشريف كان الأقل في الاستحواذ على معالجات البلاغيين العرب، على الرغم من خصوصيته النصية والسياقية، إذا ما قيس بالنص القرآنى والشعر والخطابة، فإن الذين تصدوا لمعالجة بلاغة الحديث النبوي الشريف من المحدثين لم يؤسسوا نظريًا لهذه المعالجة، ولكن راحوا يلتمسون الظواهر البلاغية في الحديث وفق نظريات مؤسسة على هدى من أنواع أخرى من الخطاب، غير شاخصين إلى الخصائص النوعية والملابسات التي تميز هذا النمط من الخطاب، ومن هنا جاء طموح هذه الدراسة إلى التأصيل النظرى لمنطلقات البحث في بلاغة الحديث الشريف وهو ما يمثل أحد جوانب النظرية التي يحاول هذا البحث تأصيلها.

الآخر: أن الرؤية الاجتزائية قامت على التهاون في شأن السياق، يستوى في ذلك سياق النص Verbal context أو ما يُطلق عليه السياق اللغوى Linguistic Context، وسياق الموقف Context of situation أو السياق الخارجى المتمثل في انتباههم إلى المقام والحال، وإن كنا لاننكر ـ في الوقت نفسه ـ أن الالتفات إلى السياق في البلاغة العربية قد انطوى على أبعاد تمثل أنواع السياق، هي: السياق العام، أو السياق الخارجى، والسياق الخاص، أو السياق اللغوى، أو السياق الداخلى، ولكن هذا الالتفات لم يمثل منطلقًا نظريًا يراعى الخصوصيات السياقية على مختلف مستوياتها، ويتعلق الأول بملابسات الموقف خارج النص اللغوى، وهو ما عرف في البلاغة العربية باسم المقام والحال، وتصدر التفكير البلاغى العربى زمنًا طويلًا، وما يزال، إذ احتل واجهة الصورة بوضعه

أساسًا في تعريف البلاغة، بيد أنه لم ينل أهمية في تحليل النصوص بقدر ما انصرف جل اهتمامهم به إلى الغاية المعيارية التأسيسية للقول البليغ: رسالة أو خطبة، أما السياق اللغوى الداخلى الخاص، فيتعلق بتفاعل الوسائل اللغوية والعناصر الصرفية والنحوية التركيبية لإنتاج الدلالات المضمنة ومعانى المعانى، وقد التفت عبد القاهر الجرجانى إلى جانب مهم يتعلق بالسياق اللغوى فيما عُرف بنظرية النظم.

ومن ثم تأتى الرؤية السياقية من أهم أسس المعالجة النظرية التي تطمح هذه الدراسة إلى تأصيلها بوصفها الدعامة الأساسية في منحيى هذا المشروع: المنحى التنظيرى والمنحى التطبيقى، وقد سار البحث في تأصيل هذه النظرية السياقية العربية منطلقًا من أنه لا يمكن بحال من الأحوال استخلاص نظرية متكاملة متماسكة من خلال مقولات حقل معرفى واحد هو البلاغة، ومن ثم يأتى الحديث عن السياق في الحقول المعرفية - النحو واللغة وأصول الفقه - انطلاقًا من البحث في الجذور المعرفية التي كان لها تأثيرها الذي لا ينكر على الدرس البلاغى، فمما لا شك فيه أن علومًا متعددة نشأت لمعالجة الظاهرة اللغوية، وأن هذه العلوم كان بينها من نقاط التماس أو التداخل ما يقتضى من الباحث الالتفات إلى هذه الجذور بهدف تجلية أصول النظرية موضوع البحث مهما كان الحقل المعرفى الذي تنتمى إليه، ومن ثم يأتى التعرض للسياق في النحو واللغة وأصول الفقه إيمانًا منا بأن البلاغة علم متأخر أسهمت في نشأته علوم ومعارف متعددة، وليس من شك في أن هذه الحقول المعرفية الأخرى تركت بصمتها الواضحة الجلية في رؤى هذا الحقل المعرفى، ولذلك تأتى هذه المحاولة التأصيلية لنظرية السياق بحثًا في تكاملية المعرفة.

وعلى الرغم من يقيننا الكامل بإسهامات علماء أصول الفقه في تأويل الحديث الشريف والتفاتهم العميق إلى السياق بوصفه أحد ركائز هذا

التأويل، فإن هذه الدراسة تختلف في أدواتها وأهدافها؛ لأنها تعتنى بالبُعد البلاغى، وما يتعلق به من معانٍ مضمنة هي جوهر الظاهرة البلاغية، ومن ثم تتمثل غاية هذه الدراسة في الكشف عن دور السياق في التحول بالظاهرة اللغوية إلى الظاهرة الأسلوبية، وبعبارة أخرى تتمثل في رصد الظاهرة البلاغية في الحديث النبوي الشريف وكيفية تكونها وأثر السياق في ذلك، ثم أثره في تحليل هذه الظواهر البلاغية، والكشف عن الأبعاد التأثيرية التي ـ ربما ـ لم يلتفت إليها الأصوليون، فقد جاء تناول الأصوليين منطلقًا من الهدف إلى تحديد المعنى المقصود من المنشئ ـ المشرِّع ـ تحقيقًا لغاية تشريعية لها خصوصيتها في نص الحديث النبوي، فالسياق " يحصر مجال التأويلات، ويدعم التأويل المقصود، ومن ثم فهو الحارس الأمين للمعنى"[1].

كما أنه لا يمكن بحال من الأحوال صياغة هذه النظرية مع تجاهل منجزات العقل الغربى، فإذا لم يكن ثم ضرورة معرفية تدفع إلى صياغة هذه النظرية بعد آخر منجزات العقل البشرى - العربى والغربى - فإن القول فيها يأتى مجرد ترديد استهلاكى لمقولات السابقين، وإنه ثَمَّ جوانب تفوقت فيها الرؤية العربية، ولم تلتفت إليها الرؤية الغربية، الأمر الذي يؤكد على تقدم الرؤية العربية زمانيًا وقيمة معرفية في آن واحد، كما أنه ثم جوانب انفردت بها الرؤية الغربية يمكن أن تجلِّى بعض جوانب النظرية، لا أرى أن إدارة الظهر لها من الأمانة العلمية المعرفية في شىء، إذ يمكن الإفادة بها في تأثيل نظرية معرفية إنسانية تتجاوز حدود المواطنة.

---

(١) محمد خطابي: لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب)، ط١ المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩١ م ص ٥٢.

(٢)

لعله من غير المستنكر في السياق المعرفى العربى أن يتبادر إلى الذهن هذا التساؤل: هل هناك حاجة إلى نظرية خاصة بالحديث النبوي الشريف؟ وما هي هذه الحاجة؟ وإلى أي حد تمثل هذه النظرية ضرورة ملحة؟ أم أنها تأتى من نافلة القول وتدخل ضمن ما يمكن أن نطلق عليه الترف المعرفى؟

تتشعب الحاجة إلى ضرورة وضع أصول نظرية لدراسة بلاغة الحديث النبوي الشريف بين أمور تتعلق بحقائق تخص البعد المنهجى العلمى في الدرس البلاغى، وتعد من المقتضيات العلمية، وأمور تتعلق بشبهات مصرح بها أو مسكوت عنها، معروفة متداولة تستوجب المناقشة والرد عليها مقتضيات دينية، أو محتملة تستوجب الكشف عنها مقتضيات معرفية، فإن هذه النظرية تقوم على ترسيخ حقائق ودفع شبهات، ولما كان دفع الشبهات مقدمًا على ترسيخ الحقائق رأينا أن نبدأ بها؛ ثم لأن دفع الشبهات ـ من جهة أخرى ـ خطوة من خطوات ترسيخ حقائق أخرى تتعلق بهذه الشبهات نفسها، وتعد من أهم أسس هذه النظرية ودعائمها؛ لأنها تتعلق بالخطاب موضوع الدراسة والبحث؛ لأن بعض هذه الشبهات - من جانب آخر - تقدح في صلاحية الخطاب للدراسة البلاغية، ومن ثم تقدح في مشروعية أن تقوم دراسة على هذا الخطاب، ولن نعرض هنا إلى الدوافع وراء وجود هذه الشبهات، ولكننا نكتفى هنا بعرضها ومناقشتها، فما يهمنا هو جلاء الحقيقة، ولكن هذه الأمور مجتمعة تجعل من الضرورى بلورة نظرية بلاغية خاصة بمعالجة الخطاب النبوي في الحديث النبوي الشريف، وتفرضها أمرًا ملحًا على الساحة المعرفية، وهذه الأمور تتمثل فيما يلى:

أولا: فمن الشبهات ما تردد عن نفى صفة البلاغة عن الخطاب التعليمى، إذ تتنكر النظرية البلاغية الغربية لبلاغة الخطاب التعليمى،

وتجعله في المرتبة الثالثة من مراتب الأسلوب التي قسموها إلى المستوى الرفيع والمستوى المتوسط والمستوى المتدنى، ثم وضعوا الخطاب التعليمى في مرتبة الأسلوب المتدنى، على حين أن بلاغة الحديث النبوي هي بلاشك بلاغة خطاب تعليمى بكل المعايير والملابسات.

ثانيًا: ومن الشبهات التي راح يروج لها غير واحد ممن تصدوا لمعالجة بلاغة الحديث النبوي شبهة محاولة إثبات الموهبة له ﷺ، فقد جد الباحثون في تكرار الأسباب التي يرمون من ورائها إلى إثبات الفصاحة والبلاغة له ﷺ، دون أن يأخذوا أنفسهم بالتفريق بين إثبات الفصاحة والبلاغة له ﷺ وإثبات التفوق البلاغى للخطاب نفسه، فقادهم هذا الصنيع إلى القول بالموهبة له ﷺ على الرغم من أن البلاغة العربية القديمة فرقت بين بلاغة الكلام وبلاغة المتكلم، ثم قادهم هذا إلى الخلط في عرض علة بلاغة القول، فأرجعوا هذه البلاغة إلى أنها من مكتسبات العقل البشرى، وجدوا في إثبات الأسباب الدنيوية الخالصة التي أدت إلى هذه البلاغة، ولم يتنبهوا إلى أنهم بذلك يثبتون أن البلاغة النبوية إنما هي من مكتسبات العقل البشرى، وخاضعة لنواميسه.

ثالثًا: ومن الشبهات أيضًا شبهة مقولة القائلين بأن الحديث النبوي الشريف مروى بالمعنى، ثم يخلصون من هذا إلى الزهد والتزهيد في الدراسة البلاغية للحديث النبوي الشريف؛ بحجة أن البلاغة هنا إنما هي بلاغة الراوى مادامت الألفاظ للراوى، وهذا يقتضينا تتبع الظواهر البلاغية والأسلوبية الفاعلة في إنتاج الدلالة، دون الاقتصار على مستوى الألفاظ، وذلك بتتبع الهياكل البلاغية والأسلوبية ومراعاة اطرادها في الروايات المختلفة، فإن هذا الاطراد ـ على الرغم من اختلاف الرواة ـ من شأنه أن يُثبت ـ بلاغيًا وأسلوبيًا ـ بما لا يدع مجالا للشك نسبة الظاهرة إلى مصدر واحد هو رسول الله ﷺ.

رابعًا: ومن المقتضيات المعرفية مراعاة الملابسات السياقية، فالخطاب النبوي في الحديث الشريف خطاب له خصوصياته السياقية وملابساته التداولية التي لا يمكن أن تأتى معالجة تحليلية بلاغية أسلوبية بمعزل عنها.

خامسًا: ومن المقتضيات المعرفية أيضًا ضرورة الانطلاق في التحليل البلاغى من منظور تأسيسى نظرى ـ من وجهة نظرنا ـ في الدرس البلاغى، وهذا المنظور يقضى بأن لكل شىء بلاغته، وتتأسس هذه الفكرة على أنه: ما دام لكل نص أو خطاب ظروف وملابسات وجوده، ومادام لكل نص أو خطاب ظروف تلقيه من ملابسات مكانية وزمانية ومعرفية وثقافية وغيرها من الأحوال والمقامات، فإنه يتعين أن يكون هناك بالضرورة خصوصية لكل نص أو خطاب في خصائصه التي تتواءم مع ملابسات وجوده وشروط تلقيه، ومن ثم يتعين أن تكون هناك منطلقات نظرية تؤسس لتحليل النص بوصفه خطابًا في مغايرته لغيره من النصوص وألوان الخطاب المختلفة، وهذه الرؤية إذ تصطنع الانطلاق من الظاهرة وليس من القاعدة المستخلصة من أنماط خطابية أخرى فإنها تأخذ في حسابها: تأسيس الخطاب النبوي لخصوصيات بلاغته، والتفريق بين بلاغة الحقيقة وبلاغة الخيال، وبلاغة تنطلق من أجل تحقيق غاية تعليمية وأخرى تهدف إلى تحقيق غاية إمتاعية جمالية.

لعل في هذا ما يجعل من محاولة وضع أصول نظرية لبلاغة الحديث النبوي الشريف ضرورة معرفية، وليس هناك شك في أن هذه القضايا تحتاج إلى مزيد من البسط والمناقشة، وهذا ما ستتعرض له الدراسة بالتفصيل في قسميها التنظيرى والتطبيقى.

ثانيًا: خصوصيـــة الخطـــاب

الحديث النبوي والتأسيس لبلاغته الخاصة

نود أن ننبه في مستهل مناقشة قضية خصوصية الخطاب إلى أن هذه القضية ترتبط بالقضايا والمناقشات التي يتعرض لها هذا المشروع جميعها، إذ تأتي هذه القضايا بمثابة الروافد التي تؤكد هذه القضية الأم، فكل قضية من القضايا التي عرضنا لها تمثل وجهًا من أوجه هذه الخصوصية وتأتي في صميمها، يستوى في ذلك القضايا التي جاءت شاخصة للأبعاد السياقة في الباب الثاني، أو القضايا المتعلقة بالظواهر الأسلوبية والبلاغية الخالصة التي سنعرض لها في هذا الباب الثالث، وإن كانت هذه القضايا البلاغية والأسلوبية تتخذ السياق إطارًا عامًا على أقل تقدير في مراعاة الخصوصيات السياقية للخطاب في الحديث النبوي الشريف.

أشرنا إلى أنه من المقتضيات المعرفية ضرورة الانطلاق في التحليل البلاغى من منظور تأسيسى نظرى ـ من وجهة نظرنا ـ في الدرس البلاغى، وهذا المنظور يقضى بأن لكل شيء بلاغته، ومن ثم فإن لكل قول بلاغته المرهونة بأبعاده الخطابية، وتتأسس هذه الفكرة على أنه: لكل نص ظروف وجوده وملابسات قوله، ولكل نص ظروف تلقيه، وتبعًا لهذا يتعين أن يكون هناك بالضرورة خصوصية لكل نص أو خطاب في خصائصه التي تتواءم مع شروط وجوده وشروط تلقيه، ومن ثم يتعين أن تكون هناك منطلقات نظرية تؤسس لتحليل الخطاب في مغايرته لغيره من ألوان الخطاب المختلفة، وليس ثم من شك في أن هذا الجهد يتطلب من الباحث البلاغى دربة وطول خبرة وملكة في التحليل أكثر مما يحتاج منه إلى الوقوف على قواعد، فالتحليل البلاغى تتبعٌ للظواهر وليس تطبيقًا للقواعد، ومن ثم فلنا أن ننبه هنا إلى أن المنطلقات النظرية التي نحاول رصدها هنا إنما هي نتاج تتبع للظواهر البلاغية في الحديث النبوي، ولكن مهما وقفنا على منطلقات نظرية فإنها لا تعدو أن تكون مداخل، إذ تظل

عملية التتبع لخصوصيات الظواهر البلاغية في الحديث النبوي الشريف قائمة مستمرة منفسحة لجهود باحثين جادين، ومن ثم تظل جوانب المنطلقات النظرية مفتوحة أمام الدارسين والمحللين البلاغيين، فلم نقصد مطلقًا إلى أن ما نطرحه هنا يمثل النظرية التي لا تقبل المناقشة وتتبرم بالزيادة وتستعصى على التعديل، بل إنها عكس ذلك تمامًا، إذ تُعد دعوة إلى مزيد من مواصلة البحث والجهد حتى تقترب من التمام، ولا أحسبها تحققه، وليس هذا من عيب في النظرية، ولكن هذا لأن الحديث النبوي ـ في واقع الأمر ـ غنى غزير في أساليبه وظواهره البلاغية بحيث يعسر على باحث الإحاطة بها.

نخلص من هذا إلى أن البحث في هذه الخصوصيات الأسلوبية لابد له من الانطلاق من الظاهرة وليس من القاعدة المستخلصة من أنماط خطابية أخرى، فهذا مبدأ عام في تتبع سائر الظواهر البلاغية، ليس عندنا فقط، ولكن الظاهرة البلاغية بطبيعتها المراوغة التي لا تستقر على حال وليس الثبات من سماتها هي التي تُملى هذا النهج إملاء وتفرضه فرضًا، وكم خسر الدرس البلاغى على أيدى من توهموا من القدماء بأن الظاهرة البلاغية يمكن أن تحدها حدود القاعدة، ومن قصرت بهم همتهم من المحدثين عن جهد التتبع للظواهر في مظانِّها، فلم يُولِ الفريقان خصوصية الخطاب اهتمامًا يُذكر، القديم على مستوى التنظير، والحديث على مستوى التطبيق، وإن الانطلاق من الظاهرة - الذي نؤكد على أنه ضرورة منهجية من الخلل إغفالها - مرهون بتأمل النص لاستخراج خصائصه البلاغية الخاصة التي ينماز بها عن غيره من النصوص ومن ألوان الخطابات المختلفة، وهو - في الوقت نفسه - مرهون بالتأسيس للنظرية التي يُقرأ النص في ضوئها القراءة التحليلية البلاغية كما أنها مرهونة به.

إن البلاغة العربية القديمة لم تراع الفروق بين أنواع الخطاب في التنظيرالبلاغى، ومن ثم لم تأخذ نفسها بوضع أسس نظرية ينطلق منها

البحث البلاغى، أو التحليل البلاغى مراعيًا الخصائص النوعية لأنواع الخطاب على تباينها وتفاوتها، الخطاب الحجاجى والخطاب الشعرى والخطاب التعليمى، ولعل الحديث الشريف كان أقل حظًا في معالجات البلاغيين العرب، على الرغم من خصوصيته النصية والسياقية، إذا ما قيس بالنص القرآنى والشعر والخطابة، كما أن الذين تصدوا لمعالجة بلاغة الحديث النبوي الشريف من المحدثين لم يؤسسوا نظريًا لهذه المعالجة، ولكنهم راحوا يلتمسون المبهر الواضح بذاته من الظواهر البلاغية من تشبيه واستعارة وظواهر بديعية وكأنها هي البلاغة، دون أن يميزوا بين هذه الظواهر في الخطاب الشعرى والخطاب التعليمى، بل دون أدنى التفات إلى هذا الفارق الجوهرى، فتناولوا الظواهر البلاغية في الحديث وفق نظريات مؤسسة على هدى من أنواع أخرى من الخطاب، غير شاخصين إلى الخصائص النوعية والملابسات التي تميز هذا النمط من الخطاب، على الرغم من أن الحقيقة كانت منهم على مرمى حجر لو أخذوا أنفسهم بتأمل بعض اللمحات التأسيسية في لحديث النبوي الشريف، إذ اشتملت الأحاديث نفسها على بعض الملامح التي يمكن أن تُعد ملامح تنظيرية تؤسس لخصوصية خطابه وتسهم في وضع الأصول البلاغية النظرية التي يُرى الحديث النبوي الشريف في ضوئها.

لعله لا يُستغرب منا أن نقول بأن الحديث النبوي يحمل أبعادًا تنظيرية لا تختلف عن الآراء والمقولات التي تُتخذ منها أسس منهجية للتحليل، بل لعلنا لا نبالغ إذا ذهبنا إلى أن الحديث النبوي الشريف يطرح الأسس النظرية لتحليل ظواهره البلاغية وأساليبه طرحًا تخسر الرؤية البلاغية التي لا تضعها في حسابها تنظيرًا وتطبيقًا، وذلك باشتمال الأحاديث النبوية الشريفة على بيان منطلقاتها وغاياتها ثم بيان أساليبها، بل تطرح أيضًا بيان مواضع الاستحسان ومواضع الاستهجان، فليس كل استعمال بلاغى بمستحسن، وليس كل ما قاله البلاغيون يصلح لأن يُطبق جملة على سائر

النصوص، ومن هذه التأسيسات التي اشتملت عليها الأحاديث النبوية الشريفه، أنها بلاغة أمر ونهى، وأنها بعيدة عن التكلف والتهويم، وأنها ترى في التحسين مغالطة قد يترتب عليها قلب الحقائق وتشويهها.

فمن المواضع التي أسست فيها البلاغة لأنماط الأساليب في الحديث النبوي هذا الحديث الذي يبين أنها بلاغة أمر ونهى:

« أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ فَرَضَ اللهُ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ فَحُجُّوا «، فَقَالَ رَجُلٌ أَكُلَّ عَامٍ يَا رَسُولَ اللهِ فَسَكَتَ حَتَّى قَالَهَا ثَلاثًا فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: « لَوْ قُلْتُ نَعَمْ لَوَجَبَتْ وَلَمَا اسْتَطَعْتُمْ ثُمَّ قَالَ ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَاخْتِلافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَدَعُوهُ » (مسلم ك الحج)

نقف في هذا الحديث الشريف على الشق الأخير منه الذي يحدد كيف يكون تلقى الأمر والنهى، وضمنيًا يأتى التحديد للأمر والنهى بوصفهما الأسلوبين الأكثر حضورًا في الهدى النبوي الشريف، وقد جاء ذلك في أسلوب الشرط باستعمال اسم الشرط " إذا " الذي يدل على الزمن المستقبل فيقر الوجه الأمثل الذي يجب أن يكون عليه المسلم تجاه نواهيه وأوامره ﷺ، وهنا تجد الحكمة البالغة في المقابلة بين أسلوبى الشرط فأحدهما يتناول النهى واجتنابه، والآخر يتناول الأمر والالتزام به، ففى الأمور المنهى عنها لا مجال للاختيار أو التهاون بل لا مجال لإعمال العقل، ولا سبيل إلى الاستثناء، أما في الأوامر والطاعات فالإنسان له طاقة وهذه الطاقة تتفاوت من إنسان لآخر لذلك جاء الأمر في جواب الشرط الأخير " فاتوا منه ما استطعتم " حاملًا في طيه معانى الرفق والرحمة ومراعاة القدرة والطاقة البشرية المحدودة.

نلفت أيضًا إلى الامتناع عن الأمر قد جاء صريحًا في هذا الحديث، وذلك بالسكوت عند السؤال الذي يطلب فيه المخاطب بيان الأمر من حيث الإلزام وعدم الإلزام، وهذا يؤكد لنا تأسيس السنة النبوية الشريفة

لصيغة الأمر والنهى بما يتلاءم مع خصوصية السنة وحساسيتها السياقية والتشريعية بكل متعلقاتها.

ومن هنا كانت دقة الحديث النبوي الشريف في الأساليب المنتجة للأمر والنهى في المنطوق اللغوى بما يبلغ أقصى درجات حساسية استعمال اللغة، إلى حد يصل إلى أن دلالة الأمر ينتجها الملفوظ اللغوى الدال على الامتناع عن عن الأمر، من ذلك مثلا قوله ﷺ: « **لَولا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلاةٍ** » (البخاري ك الجمعة)، فقد جاء الامتناع عن الأمر هنا صريحًا مباشرًا في المنطوق اللغوى الحديث، ولكنه في الوقت نفسه لم يأت خلوًا من دلالة الطلب والأمر، بل يأتى الامتناع عن الأمر في جواب لولا مُظهرًا لأهمية مضمون الأمر، فإن الفعل الممتَنَع عن الأمر به هنا هو في الحقيقة فعل مطلوب إنجازه، بيد أن الحائل دون طلب الإلزام به هو المشقة، ومن ثم يأتى التصريح بالامتناع عن الأمر والإلزام معضدًا سياقيًا يُنتج بذاته دلالة الترغيب، وقد التفت الأصوليون إلى هذه الحساسية البالغة في استعمال اللغة فاستنتجوا من هذا المنطوق اللغوى الندب أو الاستحباب.

هذا التأسيس يعنى أن الناظر إلى بلاغة الحديث النبوي عليه أن ينطلق من تتبع الأنماط الأسلوبية المختلفة التي تنتج دلالتى الأمر والنهى، ففى ثنايا ذلك نجد الخبر منتجًا لدلالة الطلب، كما نجد الضواغط الأسلوبية من دعاء وقسم تأتى بمثابة التمكين للطلب أمرًا ونهيًا في نفوس المتلقين، والنظر إلى جانب هذا إلى الغاية التعليمية الخالصة التي لا تسعى إلى الإعلام بالحقائق فقط، بل تسعى إلى إقرارها والتمكين لها في النفوس.

ثم بعد تأسيسى آخر يتمثل في أن البلاغة النبوية تراعى الحقيقة وأنها ترى في التحسين مغالطة قد يترتب عليها قلب الحقائق وتشويهها، وهنا تأتى فكرة الدوافع التي تكون من وراء أنماط الأساليب إن كانت ترمى إلى الحقيقة، أو كانت ترمى إلى المخادعة أو المبالغة في سلوك لغوى يؤدى

إلى قلب الحقائق، يبين الحديث النبوي هذا النمط المخادع من الاستعمال البلاغي: عن أم سلمة زوج النبي ﷺ أنه سمع خصومة بباب حجرته، فخرج إليهم فقال: « **إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّهُ يَأْتِينِي الْخَصْمُ فَلَعَلَّ بَعْضًا أَنْ يَكُونَ أَبْلَغَ مِنْ بَعْضٍ، أَقْضِي لَهُ بِذَلِكَ وَأَحْسِبُ أَنَّهُ صَادِقٌ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ فَإِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ فَلْيَأْخُذْهَا أَوْ لِيَدَعْهَا** » (**البخاري ك الأحكام**)، فقد أشار رسول الله ﷺ إلى هذا التفاوت في البيان بقوله: « **فَلَعَلَّ بَعْضًا أَنْ يَكُونَ أَبْلَغَ مِنْ بَعْضٍ** » من هؤلاء الخصم الذين يأتونه، فيأتي هذا البليغ القادر على البيان بحجج تشوه الحقيقة إلى حد تغيم معه الرؤية في نظر الذي يقضي، وفي هذا بيان لغاية غير أخلاقية قد تستعمل فيها البلاغة، **ومن هنا قالوا إن سياسة البلاغة أشد من البلاغة، كما أن التوقّي على الدواء أشد من الدواء، وسياسة البلاغة أي السيطرة عليها وابتغاء الحقيقة في استعمالها، فإذا كانت البلاغة عسيرة لاتتوفر لكل إنسان، فإن القدرة على توجيهها بحيث لا تستعمل إلا لكشف الحقيقة لا تتيسر لكل قادر عليها.**

ومن هنا أيضًا كان قول رسول الله ﷺ: « **إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ سِحْرًا** » (أبوداود ك الأدب ٤٣٥٩)، وقد جاء في تتمة الرواية أن المقصود بسحر البيان أن الرجل يكون عليه الحق وهو ألحن بالحجج من صاحب الحق فيسحر القوم ببيانه فيذهب بالحق، وبذلك يتصدى الحديث النبوي نظريًا لاستخدام القدرة البلاغية في أمور مخالفة للحقيقة.

نستخلص من هذا أن البلاغة النبوية ضمنيًا تؤسس لمنظور جوهري في النظر إليها، يتحدد في أنها بلاغة حقيقة تهدف إلى التمكين للحقائق، ومن ثم كان الإيضاح والبيان منهجًا ملازمًا لهذه البلاغة تحقيقًا للغاية الإبلاغية التعليمية التربوية التي كُلف بها صاحب هذه البلاغة ﷺ في أنماط أسلوبية لها خصوصيتها المتوائمة مع غايتها، وليس ببعيد عن ذلك مخالفة بلاغة الحقيقة لبلاغة الخيال.

الانفراد والاطراد والديمومة:-

ونعنى به النسج على غير مثال سابق أو لاحق، فالحديث النبوي الشريف كما ذكرنا نمط فريد من النصوص وفقًا للمعيارين الكمِّى والكيفى، إذ نجد الحديث النبوي يتخذ الإيجاز سمة ملازمة في عرض القضية من القضايا وفق متطلبات الظروف السياقية والملابسات التداولية ومقتضيات الأحوال والمقامات عرضًا لا لبس فيه ولا تعقيد، ولا ترخص فيه أو ابتذال، فلا هو بالإيجاز المخل ولا هو بالإسهاب الممل، ولا هو بالمستهجَن على الأدباء والعلماء والبلغاء، ولا هو بالمستغلِق على العامة والبسطاء، يفى بالغاية ولا يزيد، ويقف على النهاية وليس بالنفس حاجة إلى المزيد، فليس إذن من المبالغة القول بأنه نمط فريد.

الحديث النبوي الشريف نص موجز يعالج موقفًا أو قضية كلية أو جزئية معالجة تامة في كلمات قلائل، يخاطب المسلمين المؤمنين به نبيًا ورسولا عبر الزمن، فلا يقتصر خطابه على الحاضرين المتلقين منه شفاهة، فهو خطاب شفاهى كتابى في آن واحد، وهو خطاب موجه للشاهدين والغائبين في علم الله في المستقبل، ومن ثم كان من خصائصه أن ينفرد بسمات تحقق له سبل القبول والجدة، وليس ثم من شك في ضرورة اتخاذ هذا الانفراد في حساب التحليل البلاغى، بل إن غاية المحلل البلاغى الأسلوبى أن يقف على خصائص الانفراد في كل حديث على حدة، وصولا إلى خصائص الانفراد العامة، ومن الضرورى أن ينطلق المحلل من الاختلافات الأسلوبية بين الحديث النبوي من ناحية والنص القرآنى ونصوص الشعر والخطابة والرسائل من ناحية أخرى، فالبلاغى دائما مطالب بالإجابة عن سؤال كيف تحقق الإيجاز في الحديث النبوي الشريف؟ وما هي أدواته ؟ وما هي دلائله؟

أما خاصية الاطراد فنعنى بها استواء النهج الأسلوبى في نسيج واحد متقارب، غير متفاوت في أساليبه، تتحقق لكل نص من نصوصه الخصائص المائزة له عن غيره من النصوص، في الوقت الذي تتحقق لمجموع

نصوصه الخصائص المائزة التي تجعل منه نسيجًا واحدًا، وهذه الخاصية، وإن كانت تتداخل مع خاصية الانفراد أو تتداخل فيها فإنها تعد إضافة متممة لخاصية الانفراد، فالاطراد يعنى اطراد الانفراد، أي أن ما ينفرد به الحديث النبوي الشريف من خصائص أسلوبية بلاغية لم يتحقق لنص منه دون الآخر، أو يتحقق لمجموعة من نصوصه دون غيرها.

فهى من أهم العوامل التي تحقق لنص الحديث الشريف خصوصيته وتؤكد على تفرد خصائصه في الجمع بين هذه الغايات باطراد دائم، الذي لا تعضده قاعدة عريضة مطردة، كما ينفى عنه صفة الصدفة التي لاتقبل التكرار، ومن ثم يأتى الحديث النبوي نمطًا فريدًا من الخطاب يجدر بوقفة متأنية مدققة، تأخذ نفسها بتتبع الظواهر وتحليلها، مع مراعاة خصوصياتها.وتكمن أهمية الاطراد في أنه ينفى عن الحديث النبوي صفة الاستثناء.

وإذا كان لنا أن نضرب مثلا يمكن في أنفسنا هذه الحقيقة فلنتأمل تفاوت النسج في إبداع أعلام الشعراء، لنجد البحترى يعترف بهذا التفاوت في شعره وشعر أبى تمام معًا بقوله: " جيده خير من جيدى ورديئى خير من رديئه " [1]، وهذا هو ابن قتيبة يعد تفاوت الصياغة سمة للتكلف مهما كان مردها، فمجرد وجود البيت في القصيدة مقرونا بغير جاره، ومضموما إلى غير لفقة [2] دليل على التكلف والتلفيق.

وقد تنبه عبد العزيز الجرجانى إلى بُعد آخر في مناقشة تفاوت شعر أبى تمام قوة وضعفًا في القصيدة الواحدة، فالشاعر لايسترسل وفق طابع لغوى محدد بل يتجاوز ذلك، فيسلم نفسه لما يقتضيه طبعه في بعض القصيدة ثم ينبو محاولًا التقليد " فبينما أحدهم مسترسل في طريقه، وجار على عادته يختلجه الطبع الحضارى، فيعدل به مستهلًا، ويرمى بالبيت

---

(١) أبو بكر الصولى: أخبار أبي تمام، ط القاهرة ١٩٣٧م ص ٦٧

(٢) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط ٣ دار إحياء الكتب العربية ١٩٧٧ م جـ ١ ص ٨٠

الخنث، فاذا أنشد في خلال القصيدة وجد قلقا بينها نافرا عنها، وإذا أضيفت إلى ماوراءه وأمامه تضاعفت سهولته، وصارت ركاكة، وربما افتتح الكلمة وهو يجرى مع طبعه، فينظم أحسن عقد، ويختال في مثل الروضة الأنيقة، حتى تعارضه تلك العادة السيئة، فيتسنم أوعر طريق، ويتعسف أخشن مركب فيطمس تلك المحاسن، ويمحو طلاوة ماقد قدم."[1]

نستأنس بأقوال هؤلاء الأعلام من الشعراء والنقاد لنمكن في أنفسنا حقيقة نبوّ النفس البشرية بقدراتها الأولية والمكتسبة عن الاطراد، ولنؤكد على أن خاصية الاطراد في البلاغة النبوية - من جانب آخر - لدالة دلالة واضحة على أنها ليست وليدة موهبة أو خيال، فالموهبة تقوى وتفتر، ويعتريها القصور والاضطراب، والخيال يقوى ويضعف، يوفق ويُخفق، وبذلك نرى أن خاصية الاطراد من أقوى الخصائص في الدلالة على أنها بلاغة نبوة ورسالة، بلاغة من أوتى جوامع الكلم مؤيدًا من الله تعالى وليست محصلة مكتسبات العقل البشرى، ثم إن حضور هذه الحقيقة في ذهن المحلل البلاغى الأسلوبى لتقتضيه أن يتتبع الخصائص العامة لخطاب الحديث النبوي مراعيًا خصوصيتها في انفرادها واطرادها.

الظواهر البلاغية والأسلوبية تدوم وتبلى، وهى تتفاوت في ديمومتها وفى بِلاها، وهذا التفاوت يتوقف على قدرتها على التجدد مع اختلاف سياقات تلقيها، فالديمومة أمر يتعلق أساسًا بسياق التلقى، والحديث النبوي الشريف خطاب موجه للشاهدين والغائبين في علم الله في المستقبل، ومن ثم كان من خصائصه أن يتفرد بسمات تحقق له سبل القبول والاحتفاظ بالنضارة والجدة على مر العصور مهما اختلفت سياقات تلقيه وتفاوتت وتباينت، والديمومة غير الاطراد، فالديمومة معيار زمانى والاطراد معيار نوعى، والديمومة ليست من خصائص مبتكرات العقل البشرى مهما

---

(1) عبد العزيز الجرجاني: الوساطة بين المتنبى وخصومه، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلـى محمد البجاوى القاهرة ١٩٦٦، ص ١٧

توفرت الموهبة وعوامل تغذيتها وإذكائها، فإذا أخذنا الشعر والخطابة مثلا فإن الشعراء يحل محلهم شعراء، والخطباء يتلوهم خطباء، وإذا تحقق لإبداع أحدهم الاستمرار والبقاء فإن بقاءه مرهون بشروطه التاريخية المتعلقة بملابسات القول وسياقات التلقى، ومن ثم فإن هذا الاستمرار لا يُعد من قبيل الديمومة المطلقة التي تتحقق للحديث النبوي الشريف، الذي يتجاوز الشروط التاريخية، ليس اعتمادًا على المضامين الدينية التعليمية فقط، ولكن أيضًا ـ وهو ما يعنينا هنا ـ اعتمادًا على خصوصية النسج الأسلوبى الذي لا يعرف التفاوت ولا يعرف الاستثناء الذي يعرفه غيره من ألوان الخطابات البشرية سلبًا وإيجابًا.

ومن هنا كان حرصه ﷺ على تبليغ كلامه بألفاظه حفاظًا على ديمومة هذه الخصوصية التي إذا انتقضت ألفاظها انتقضت معانيها وهياكلها البلاغية والأسلوبية، ولعل أنسب ما نختتم به هذه الرؤية هو تنبيهه ﷺ عن هذه الخصوصية، ففى حديث البخاري: « **فليبلغ الشاهد الغائب فإنه رب مبلغ يبلغه من هو أوعى له** » (البخاري ك العلم، وك الفتن)، وفى كتب السنن « **نَضَّرَ اللَّهُ امْرَا سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا فَحَفِظَهُ حَتَّى يُبَلِّغَهُ غَيْرَهُ فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقِيهٍ** » (الترمذى ك العلم، ابو داود ك العلم، ابن ماجه المقدمة، مسند احمد م المكثرين)، وقد جاء النص في سنن الدارمى: « **نَضَّرَ اللَّهُ امْرَا سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا فبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَهُ فَرُبَّ مبلغ أوعى من سَامِعٍ** » (سنن الدارمى باب التورع من الجواب فيما ليس فيه كتاب ولا سنة)

فالحديث النبوي بذاته قادر على التواصل عبر الأجيال والعصور، ومن هنا كان حرصه ﷺ على أن يؤدَّى بلفظه، وما هذا الحرص- من جانب آخر- سوى شاهد على التفرد والخصوصية التي ننادى بأن يأخذها المحلل البلاغى والأسلوبى أساسًا ينطلق في تحليله من مراعاته، باحثًا عن خصائصه ومقوماته الخاصة.



الباب الأول

شبهات

الفصل الأول:

نفى البلاغة عن الخطاب التعليمى في النظرية الغربية.

الفصل الثاني:

القول بأن البلاغة النبوية وليدة الموهبة والتعلم.

الفصل الثالث:

شبهة الرواية بالمعنى.



الفصل الأول

نفى البلاغة
عن الخطاب التعليمى
في
النظرية الغربية

كيف تتحقق الظاهرة البلاغية في النص التعليمى؟ وربما بدا أنه من الأحرى أن يكون التساؤل: هل النص التعليمى منتج للظواهر البلاغية؟

ليس ثم شك في أن الغاية من الحديث الشريف إنما هي غاية تعليمية، ومن ثم فإن الخطاب النبوي الشريف خطاب تعليمى، وليس ثم شك أيضًا في أن هذه الغاية تضع الباحث المتصدى لتحليل بلاغة الحديث الشريف أمام إشكاليات كثيرة لعل هذه أخطرها، ومع تسليمنا بهذه الحقيقة علينا أن نسلم أيضًا بأن الخطاب التعليمى في الحديث النبوي الشريف ينماز بخصائص تجعله مغايرًا لألوان الخطابات التعليمية المختلفة، فليس ثم من شك في أن النظرية البلاغية الغربية قد استقت مفاهيمها من خطابات تعليمية مختلفة، ومن ثم تأتى القراءة التحليلية البلاغية للحديث النبوي الشريف بمثابة إعادة النظر في قصور النظرية الغربية في حكمها المُعَمَّم على الخطاب التعليمى، كما تأتى هذه القراءة _ في الوقت نفسه _ تأسيسًا لنظرية هذا النمط الخاص من أنماط الخطاب التعليمى المتمثل في الحديث النبوي الشريف.

لقد ذهبت نظرية أنواع الأساليب في التناول الغربى إلى وضع الأسلوب التعليمى نموذجًا للنمط المتدنى من الأساليب، ومن هنا نجد أنفسنا أمام هذا التساؤل المبدئى عن مدى تحقيق الحديث النبوي للغاية التعليمية في إطار لغوى بلاغى.

لقد عرض رامان سلدن لآراء البلاغيين الأوربيين في أنواع الأساليب في كتابه نظرية النقد من أفلاطون حتى الآن (The theory of criticism from Plato to the present ،) فذكر أنواع الأساليب الثلاثة: المتدنى والمتوسط والرفيع، في عرضه لآراء (سيسرو Cicero) في أنواع الخطابة، مشيرًا إلى أن لهذه المهمات الثلاث للخطيب ثلاثة أساليب: الأسلوب

الواضح للدليل، والأسلوب المتوسط للمتعة، والأسلوب الرفيع للإقناع. وفى الأسلوب الأخير تكمن القوة الكاملة للخطيب، ثم يصف أصحاب الأسلوب التعليمى بأنهم " واضحون وموجزون في الأسلوب، يشرحون كل شئ ويؤثرون الوضوح على الغموض، ويستخدمون أسلوبًا مهذبًا ومركزًا، وخاليًا من الزينة والزخرفة."(١)

ثم يشير إلى الأبعاد السياقية المتمثلة في الحال والمقام التي يتحقق فيها بعد الاتصال اللغوى " يجب أن يكون للخطيب بصيرة ليس فقط في الفكر ولكن أيضًا في الكلمات، لأن نفس أنواع الكلمات أو الأفكار يجب ألا تستخدم في تصوير كل حالة أو ظرف من حالات الحياة وظروفها، كل طبقة، كل مكانة، أو كل عمر، والشيء نفسه ينطبق على المكان والوقت والجمهور، فالقاعدة في الخطابة هي نفسها في الحياة، تتمثل في ملاحظة الأصول والتقاليد، وهذا يعتمد على موضوع الحديث وشخصية كل من المتحدث والجمهور "(٢).

وإن كان لنا أن نميز هنا بين حضور المخاطب وغيابه، فالحديث النبوي يراعى أبعادًا في الخطاب تتجاوز حضور المخاطَب؛ لأنه خطاب ذو تأسيس تشريعى يتجاوز العصور بما يقتضيه هذا التجاوز من تغير ظروف عملية التلقى وملابساته، ومن ثم تأتى المعادلة الصعبة التي يشير إليها رامان سلدن أكثر تعقيدًا وصعوبة فيما يتعلق بالحديث النبوي الشريف، فالمخاطِب المعْنِئ بالإبلاغ والإيضاح والإيصال يتحتم عليه الوضوح في الاستعمال اللغوى، مع الاحتفاظ بالخصوصية والتفرد، وهو - كما يبين رامان سلدن - " الشخص الذي يكون واضحًا، فهو يتبع الاستخدام

---

(١) **Raman Selden: The theory of criticism, from Plato to the present, New york , ١٩٨٨ , P ٣٦٥**

(٢) المرجع السابق نفسه ص ٣٦٦

العادى، ويختلف عن هؤلاء الذين تنقصهم الفصاحة، ولذلك فإن الجمهور ـ حتى لو لم يكونوا أنفسهم متحدثين ـ يعتقدون أنهم يستطيعون التحدث بهذا الأسلوب، فبسبب بساطته يبدو أنه من السهل تقليده، ولكن لا شيء أصعب من التطبيق والممارسة الفعلية."[1]

ويذهب رامان سلدن إلى بُعد آخر في محاولة التنبيه إلى المزج الذي يمكن أن يكون بين أنواع الأساليب، ذلك بأن استعمال الكلمات الغريبة التي يصعب فهمها بغرض التأثير على الناس يجعل الخطيب متهورًا مندفعًا، وحاد الطبع، فهذا النمط الذي ربما يُعطى المستوى الرفيع قليلًا ما يعجب، إذا اقتصر على هذا النوع من الأسلوب وحده و درب نفسه عليه، أو كرس نفسه لهذا فقط دون تخفيف فصاحته بالأسلوبين الآخرين؛ " لأن الخطيب الواضح يعد حكيمًا، لأنه يتحدث بوضوح ومهارة، الخطيب ذو الأسلوب الوسط ممتع، ولكن الخطيب الذي يستخدم الكلمات الطويلة التي يصعب فهمها للتأثير على الناس، لو لم يكن عنده خاصية أخرى يبدو أنه نادرًا عاقل لأنه إذا كان لا يستطيع أن يقول شيئًا بهدوء وباعتدال، بدون تنظيم، مقدرًا الوضوح أو العقل، إذا بدأ يثير المشاعر دون تحضير أذان الجمهور، سيبدو أنه معتوه مخرف وسط العقلاء، ومعربد سكران وسط الواعين. "[2]

ويؤسس الحديث النبوي لهذا النموذج من الخطاب من منظور خلقى، فحسن الخلق مرتبط بهذا الإيضاح والبعد عن التشدق بالكلام إيهامًا للمتلقى بالفصاحة والبلاغة، وقد جاء هذا في تحذيره ﷺ: « إِنَّ مِنْ أَحَبِّكُمْ إِلَيَّ وَأَقْرَبِكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَحَاسِنَكُمْ أَخْلاقًا وَإِنَّ أَبْغَضَكُمْ إِلَيَّ وَأَبْعَدَكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الثَّرْثَارُونَ وَالْمُتَشَدِّقُونَ وَالْمُتَفَيْهِقُونَ »، قالوا يا

(١) المرجع السابق نفسه ص ٣٦٦.

(٢) المرجع السابق نفسه ص ٣٦٧.

رسـول الله قـد علمنـا الثرثـارون والمتشـدقون فمـا المتفيهقـون؟ قـال: « الْمُتَكَبِّرُونَ » (الترمذى ك البر والصلة ١٩٤١)

فالحديث يركـز على مظهر معين مـن الأخلاق السيئة محددًا بعـض السلوك الذي ينتمي إليه، أما المظهر فهو الكبر، وأما السلوكيات الدالة عليه فهى الثرثرة والتشدق والتفيهق، والثرثرة هي كثرة الكلام بداعٍ وبغير داعٍ، والتشـدق هـو أن يتطاول المتكلم على النـاس بكلامـه ويتكلمَ بمـلء فمـه تفاصحًا وتعظيمًا لكلامه، والمتفيهق هو الذي يملأ فمه بالكلام ويتوسع فيه ويغرب بـه تكبرًا وارتفاعًا وإظهـارًا للفضيلة على غيره، تلك الصفات مـن خصال الكبر الذي يرفضه المسلم ويحذر منه النبى ﷺ ويكرهه الله ﷻ .

ثم يبين رامان سلدن أن الحدود بين الأساليب ليست حدودًا فاصلة قاطعة، وأنه ثـم خصائص تتوفر للنمط الواحد من هذه الأساليب، إذ قد يجمع الأسلوب التعليمى مثلًا بين خصائص متعددة تحقق الغاية الإقناعية والتـأثيرية ولا تكـون بمنـأى عـن الغايـة الجماليـة، ويـأتى الحديث النبـوي ليحقـق نموذجًـا فريـدًا لخصـائص الـنص فـي انفـراده واطـراده وديمومتـه، فالنص منفرد لأنه نموذج خاص من النصوص يعتمد في خصائصه على الجمـع بـين الإيجـاز وتحقيـق غايـة الإفهـام والإبانـة ومـا تقتضـيانه مـن الوضوح، ومن المعروف الجلى أن التبليغ والإفهام وتمكين المعنى في نفس المتلقى من الغايات الجوهرية للقول البليغ، ولعل تعريف أبى هلال العسكرى للبلاغة بأنها: " كل ما تُبلِّغ به المعنى قلب السامع، فتمكنه في نفسه كتمكنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن"[1] يرمى إلى هذه الغاية ويؤسس لها.

(١) أبو هلال العسكرى: كتاب الصناعتين، تـ على محمد البجاوى، ومحمد أبـو الفضـل إبـراهيم، ط٢ دار الفكر العربي ص ١٦

أما الاطراد فهو من العوامل التي تحقق لنص الحديث النبوي خصوصيته وتؤكد على تفرد خصائصه في الجمع بين هذه الغايات باطراد دائم، وتكمن أهمية الاطراد في أنه ينفى عن الحديث النبوي صفة الاستثناء الذي لا تعضده قاعدة عريضة مطردة، كما ينفى عنه صفة الصدفة التي لاتقبل التكرار، ومن ثم يأتى الحديث النبوي نمطًا فريدًا من الخطاب يجدر بوقفة متأنية مدققة، تأخذ نفسها بتتبع الظواهر وتحليلها.

ولعل فيما سبق أن أوردناه من خصائص للأسلوب التعليمى في الحديث النبوي الشريف ما يفسر لنا مقولة جوامع الكلم التي وردت في حديث النبى ﷺ « بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ » (البخاري ك الجهاد، مسلم ك المساجد ومواضع الصلاة) فتلك الجوامع تفسر هذه الظاهرة الفريدة وتتفسر بها في الوقت نفسه، إذ جمعت الأحاديث بين الوضوح ـ ظاهرة سائدة ـ والإفهام والإيجاز والإحكام، وقد أشار ابن جنى إلى بُعد الإفهام المتعلق بالرسالة اللغوية نفسها، أو ما يتعلق بالمتلقى " قيل لأبى عمرو بن العلاء: أكانت العرب تطيل؟ فقال: نعم لتبلغ، قيل: أفكانت توجز؟ قال: نعم، ليُحفظ عنها "[1] ، وقد لفت ابن وهب إلى هذه الغاية أيضًا في حديثه عن المواضع التي يحسن فيها الإيجاز، إذ جاء منها: " المواعظ والوصايا التي يُراد حفظها ونقلها، ولذلك لا ترى في الحديث عن رسول الله ﷺ والأئمة شيئًا يطول، وإنما يأتى على غاية الاقتصار والاختصار. "[2]

أما ما يتسم به الأسلوب المتوسط من تحقيق الغاية الجمالية فهو متحقق أيضًا في الحديث النبوي الشريف إذا أخذنا في حسابنا أن الجمال غاية تتفاوت في ذاتها وفى مظاهرها، كما يتفاوت الناس في إدراكها، وفيما

---

(١) ابن جنى: الخصائص ت محمد على النجار، ط٣ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة جـ ١ ص ٨٤

(٢) ابن وهب: البرهان في وجوه البيان، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثى،الطبعة الأولى ١ ص ٩٧.

يتعلق بالجمال اللغوى نجد أنه لا يقتصر على جمال الصور التحسينية التزيينية وفق ما ألمح إليه رامان سلدن في بيانه للأسلوب المتوسط من أنه " أسلوب لامع، مفرط في التنميق، مزين، ومصقول بالفعل، وفيه تكون كل جماليات اللغة والفكر غير مقبولة من قِبَل الخطباء الواضحين ـ خطباء الخطاب التعليمى ـ، ومرفوض بواسطة خطباء النموذج الرفيع، فهو يجد مكانة في الطبقة المتوسطة التي أتحدث عنها. "(١)

إن نسبية الجمال بالإضافة إلى إمكان تحقق الغايات المتوزعة بين أنواع الأساليب في الأسلوب الواحد يجعل اجتماع البُعد الجمالى مع غايتى الإقناع والتعليم ممكنًا، فالغاية التعليمية المتعلقة بالتشريع في الحديث النبوي قوامها الدقة والإتقان والإحكام، ومتى تحقق التناسب بين الموضوع والأسلوب تحقق وجه من أوجه البعد الجمالى تبعًا لتحقق التناسب، الذي عده بشر بن المعتمر من أنماط التناسب المقامى " ومن أَرَاغَ معنىً كريمًا فليلتمِسْ له لفظًا كريمًا؛ فإنّ حقّ المعنى الشريفِ اللفظُ الشّريف، ومن حقِّهما أن تصونهما عما يفسدُهما ويهجّنُهمَا، وعمّا تعودُ من أجله أن تكونَ أسوأَ حالًا مِنك قبل أن تلتمس إظهارَهُما، وترتهِن نفسَك بملابستِهما وقضاءِ حقِّهما "(٢)، فالجمال هنا هو جمال التناسب بين موضوع الحديث والإيجاز الأسلوبى الذي صيغ فيه، وما يحقق هذا التناسب من تركيز في بناء التراكيب بالوسائل الأسلوبية المختلفة، يُضاف إلى هذا أن البعد التشريعى في الحديث النبويّ يستلزم الدقة في الصياغة، ولن تتوفر الدقة والإحكام إلا بالوسائل الأسلوبية المحققة لذلك، ومن هنا يُصبح البحث في بلاغة الحديث النبوي هو بحث في الكيفية الأسلوبية التي تحققت بها الدقة

(١) رامان سلدن: المرجع السابق ص ٣٦٩

(٢) صحيفة بشر بن المعتمر، من كتاب البيان والتبين للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت (بدون تاريخ) جـ ١ ص ١٣٣.

والإحكام وصرامة تحديد المواقف، وليس هناك شك في أن هذه غاية تعليمية بالدرجة الأولى تقصد إلى الإيضاح والإفهام.

ويلفت رامان سلدن إلى آراء جورج باتنهام (Georgeputtenham) حول فكرة التناسب بين الأسلوب والموضوع في حديثه عن فن الشعر الإنجليزى؛ إذ يرى أنه " من الضرورى أن يتبع الشاعر طبيعية الموضوع، أي إذا كان الموضوع ساميًا وشامخًا فإن الأسلوب يجب أن يكون كذلك، وإذا كان وضيعًا فإن الأسلوب تبعًا لذلك يكون حقيرًا ومبتذلًا، وهناك من يعمل بطريقة مغايرة في استخدام الأسلوب، فيطبق أسلوبًا عاليًا وشامخًا في الأغراض الحقيرة التافهة، وفى الأغراض العالية الشامخة يستخدم أساليب حقيرة أو وضيعة، ويستخدم للأغراض الخسيسة أسلوبًا وضيعًا أو أسلوبًا عاليًا، وهذا يجعل شعرهم مستهجنًا، إذ لا يظهرون براعة في فنهم، ولا يضعون اعتبارًا لمبدأ اللياقة الذي يعد غاية أساسية لأى كاتب، لذلك يجب أن نسمو بكل محبى التعليم على هذا الخطأ."[1]

ثم يأخذ في تصنيف الموضوعات وفق منازلها وطبقاتها فيجعل الموضوعات التي تخص الله والأشياء الإلهية تسمو على كل الموضوعات الأخرى في التعبير عنها بالكتابة، يليها تلك الموضوعات النبيلة والسير العظيمة للأمراء، والأحداث البارزة، مثل الشئون الكبرى للحرب والسلام: فهذه الموضوعات جميعها عالية، ولذلك فهى مسلمة للشعراء الذين يشغلون بالأمور الإلهية أو التقارير البطولية، أما الأمور البسيطة فهى التي تخص الناس ذوى الحاجات البسيطة في حياتهم وأشغالهم من أمثال المحامين، التجار، ملاك العقارات، والمواطنين الأمناء، والذين لا يهتمون بأمور الدولة ولا الحرب ولا الهيئات، أما الموضوعات التافهة والمتدنية فهى تخص أفعال الصناع المهرة العاديين، الفلاح، السائس، الزوج، العامل اليومى، النجار،

---

(١) رامان سلدن: المرجع السابق ص ٣٧٢.

لذلك فإنه في كل من هذه الدرجات الثلاث المذكورة، يجب ألا تمدح نفس القيم، كما يجب ألا تعاب نفس الرذائل أو تستهجن[1]

فالتناسب بين الموضوع والأسلوب ـ من جهة ـ وبين الغاية التعليمية التشريعية والأسلوب، من جهة أخرى، إنما هو جمال نسبي يحقق لهذا الأسلوب التعليمى غايات الأسلوب الرفيع، مما يحمل سلدن على الاعتراف بأن هذا النمط من الخطاب قد يصل إلى أقصى درجات التفوق والسبق والرفعة، إذ يقول: " فالمتحدث الذي قد تفوق في الأسلوب الواضح (التعليمى)؛ لأنه تمكن من الخطابة بمهارة وتناسق، هو بالتأكيد خطيب عظيم، إذا لم يكن الأعظم."[2]، وبذلك ترد النظرية الغربية للأساليب على نفسها فيما يتعلق ببلاغة الخطاب التعليمى، وهذا الذي يُثبته رمان سلدن في النهاية يصدق أتم صدق على بلاغة الخطاب التعليمى في بلاغة الحديث النبوي.

بقى أن نشير إلى أن الغاية الجمالية الإمتاعية الخالصة لاتتناسب عادة مع الخطاب الجاد، ونستحضر مقولة ر. سلدن السابقة التي يبين فيها أن الأسلوب المصقول اللامع المفرط في التنميق والتزيين غير مقبول من قِبَل النموذجين الآخرين، لنرى الاستهجان الذي يواجه به الأسلوب المفرط في التماس الظواهر البلاغية والأسلوبية التزيينية التحسينية، إنه استهجان مرده إلى فراغ الأسلوب الاحتفالى ـ غالبًا ـ من المحتوى التعليمى أو الإقناعى، أي فراغه من الحقيقة، ومن ثم لا يكون غريبًا أن تأتى بلاغة الحديث النبوي الشريف نائية عن هذا البعد التحسينى الخالص.

قد ينطوى هذا الأسلوب التزيينى الخالص على نوع من الكذب البلاغى في بعض الأحيان، وذلك عندما ينحرف المرسِل به إلى نوع من

---

(١) المرجع السابق نفسه ص ٣٧٣.

(٢) المرجع السابق نفسه والصحيفة نفسها.

المراوغة والخداع، حيث تكون الغاية من الظاهرة البلاغية خداع المتلقى، وقد ظهرت هذه الغاية منذ النشأة الأولى للبلاغة في اليونان، « فقد اشتق مصطلح " البلاغة Rhetoric " من الكلمة اليونانية "فن القول Techne Rhetorike "، وهو فن استعمال الخطابة بوصفها وسيلة للإقناع، فالشخصيات الموجودة في ملاحم (هوميروس) تستغل اللغة وتعترف بقدرتها في التأثير وتحديد الأحداث غير اللغوية، وفى القرن الخامس ق.م بدأ الإغريق القاطنون في جزيرة صقلية في دراسة الوثائق وتدريس البلاغة بوصفها نظامًا عمليًا، والعلمان المعروفان : كوراكس Corax و تسياس Tisias، هما اللذان أسسا ـ في جزيرة محفوفة بالخلافات القضائية والسياسية على الأرض والحقوق المدنية ـ لكون فن الإقناع مهنة مفيدة ومربحة، وهذه الأبعاد ترتبط بالسفسطة التي لا تهتم بالحقيقة، ويشير ريتشارد برادفورد R.Bradford إلى أن سقراط " هو أول من بسط الفوائد الأخلاقية والجمالية لفن القول، وواحدة من محاورات سقراط القديمة التي سجلها إفلاطون تحمل اسم (جورجياسGorgias)، ومن ثم فإننا مع إفلاطون نواجه أكثر اللحظات ذات المغزى في تاريخ البلاغة القديم، ففى محاورة (فيدراس Phaedrus) يقرر سقراط وإفلاطون أن الإنسان لن يستطيع أن يتكلم بصورة سليمة في أي شيء إذا لم يتنبه للفلسفة، إن الفن الحقيقى للتكلم... الذي لايتعامل مع الحقيقة، ليس له وجود، ولن يكون له، إن الذي كان يشغل أفلاطون حقيقة أن: البلاغة أداة بدون موضوع أخلاقى أو جمالى، وفى محاورة (جورجياس Gorgias) يسجل إفلاطون محاورة بين سقراط وجورجياس يدعى فيها الأول أن الإقناع يمكن مقارنته بالتملق، البلاغة ـ حسب قول سقراط ـ ليست فنًا ولكنها نظام ثابت (روتين)، وكل نظام ثابت (روتين)، إذا تحكم في وسيلة تواصلنا الأولى ـ يؤدى إلى الانقسام والطموح وتعظيم الذات على حساب الحقيقة الكلية

والحكمة، التي تمثل مبادئ موضوعات الفلسفة، إن إفلاطون نفسه ـ خصوصًا في محاورة (فيدراس Phaedrus) - لم يصل إلى حد تحريم البلاغة، ولكنه يرى أن البلاغة يجب أن تكون غير أساسية في بحث الفيلسوف عن الحقيقة[1].

وبذلك تأتى الحقيقة غاية مغايرة للبلاغة التحسينية التزيينية، ولذلك ليس بغريب أن يتنكر لها أفلاطون في بحث الفيلسوف عن الحقيقة، ولم يختلف أرسطو عن إفلاطون في تعريف البلاغة، ولكن الاختلاف بينهما ظهر في العلاقة المعقدة بين اللغة والحقيقة، إن البلاغة ـ وخصوصًا في روما وفى تعليم ما بعد عصر النهضة - كانت تُدرَّس بوصفها قواعد غير مألوفة تزودنا بتفسيرات عملية للأدوات التي تمكننا اللغة بواسطتها من إنجاز مختلف مهام الإقناع، حجاجًا ومناقشة، وبينما ذهب أرسطو إلى أنه في العالم المثالى ستوصل هذه المهام إلى المنفعة الشخصية والعامة، وسوف يعرف البلاغى الحقيقة، وسوف تستعمل أساليبه اللغوية لإظهار هذه الحقيقة، وفى العالم الواقعى - وفق مقولات إفلاطون - تكون البلاغة سلاحًا مستعملًا في جذب المستمع لمسايرة مناقشة معينة لإرضاء مطامع المتحدث الشخصية، وفى هذه الحالة لن يكون للمتحدث أو المستمع علاقة بالحقيقة، هذان النموذجان للاستعمال البلاغى ممكنان تمامًا، ولا يمكن أن يتلافيا، فالأكاذيب والاختلاقات والمبالغات حقائق لغوية[2].

ثم يناقش برادفورد Brádford بعد ذلك رأى باتنهام.G.Puttenha في حظر استعمال الصور البلاغية من قِبل القضاة لأنها تشوه الحقيقة، ذلك الرأى الذي يتوافق مع مقولات إفلاطون، إلا أن باتنهام يرى أن الوظيفة الشعرية لا تمتد إلى التأثير في الأنشطة الخاصة بالحياة الفعلية، وأنه في

(١) Bradford. R: Stylistics , London, ١٩٩٧..P.٣

(٢) المرجع السابق نفسه ص ٥

الأدب مسموح أن نشوه الحقيقة؛ لأن الأدب بعيد عن النصوص التي لها تأثير فعلى على الظروف الواقعية للقراء[1]، وبذلك يأتى الأسلوب التحسينى التزيينى الخالص محققًا للغاية الإمتاعية الخالصة، بغض النظر عن الغاية التعليمية وما تقتضيه من الإبانة والإيضاح أو الغاية الإقناعية وما تقتضيه من إحكام الحجة وقصد الحقيقة.

وقد ناقش أمبرتو إكو الغاية المخادعة للبلاغة، أو قل بلاغة الكذب في عرضه لنظرية إنتاج العلامة، مشيرًا إلى استعمال الصور البلاغية التحسينية بغرض المخادعة ومنافاة الحقيقة، إذ ينتج استعمال الصور البلاغية خطابًا أيديولوجيًا مخادعًا تُصنف فيه أشكال الدعاية المخادعة التي تستهدف إقناع العامة، ومن ثم وصمت البلاغة بسمعة سيئة في القرنين الماضيين - يقصد القرن الثمن عشر والتاسع عشر - بسبب الطريقتين اللتين كان يُنظر بهما إلى فكرة الصور البلاغية[2].

نخلص من هذا إلى أن الخطاب التعليمى ـ بشكل عام ـ يحقق غايته بمقدار ما ينجزه من تمكين الحقائق في النفوس، وبقدر بعده عن الصور التي مردها ومنبعها الخيال؛ ومن ثم فهو فيما يتعلق بالبلاغة النبوية ينبغي أن ينظر إلى بلاغته على أنها بلاغة حقيقة، وليست بلاغة خيال أو زينة، فهى بلاغة هادفة إلى تمكين حقائق معينة في النفوس والقلوب والعقول، ساعية إلى إقرار منهج حياة وتقويم سلوك الأفراد والجماعة، فيما يمكن أن نطلق عليه: التحول بالقول إلى منجز في الواقع.

ومن أهم وسائل تحقيق هذه الغاية أن يأتى النص في بنية محكمة، ومن ثم يأتي الإحكام من أهم سمات البلاغة النبوية الشريفة وخصائصها،

(١) المرجع السابق نفسه ص ٦

(٢) Eco, U: A Theory of Semiotics, Indiana University Press, ١٩٧٦. P. ٢٧٨

ومن ثم يأتى البحث عن الإحكام في هذا الاستعمال الخاص للغة موازيا للبحث عن المبالغة والمغالاة في أساليب الشعر ـ مثلًا ـ التي يقصد بها المرسل إلى الغاية الإمتاعية بالدرجة الأولى، ولا شك في أن الغاية في الحديث النبوي إنما هي حقيقة تقتضى الإحكام والدقة.

ومن ثم فإن أحد أهم الأصول التنظيرية لمعالجة بلاغة الحديث النبوي الشريف أن ينطلق الباحث البلاغى الأسلوبى من مراعاة هذه الخصوصية بهدف الكشف عن الأسرار البلاغية للإحكام والدقة في أساليب الحديث النبوي الشريف، على أن يراعى الباحث البلاغى ـ في الوقت نفسه ـ ذلك التباين بين الأساليب التي تنحصر غايتها في البعد الإمتاعى وبلاغة الحديث النبوي التي يأتى البعد الجمالى فيها ضمنيًا من منظور الدقة والإحكام اللتين هما الغاية الأولى للحديث النبوي الشريف.



الفصل الثاني

القول بأن البلاغة النبوية وليدة الموهبة والتعلُّم

هل جاءت بلاغة الرسول ﷺ ثمرة طبيعية للتعلم، وهل من الصواب أن ننظر إلى بلاغته ﷺ على أنه أديب موهوب حصّل الأدوات التي أنمت هذه الموهبة، ووقف على أسباب البلاغة والفصاحة بتأثيرات البيئة والتربية والنشأة والنسب، وما إلى ذلك؟ هذه القضية يروق لبعض الباحثين في بلاغة الحديث النبوي أن يستهلوا بها مصنفاتهم، وإننا نحسن الظن بهذا المسلك، على الرغم من يقيننا الثابت بأنه يحتاج إلى مراجعة ومزيد من التأمل والتدبر والمناقشة، ليس بوصفه شبهة فقط، ولكن أيضًا ـ ولعله الأهم ـ لأنه قد يؤدى إلى إذكاء شبهة خطيرة، طالما جدَّ بعض المستشرقين في محاولة إثباتها وجعلها مقدمة يخلصون منها إلى نتائج تخدم غرضهم الذي يرمون إليه وهو أن شخص محمد الإنسان يمتلك القدرة اللغوية الفائقة التي أهلته لتأليف القرآن، ومن ثم فإننا هنا ننظر إلى هذه القضية بمنظور أشمل يضع في حسابه تداخلات السياقات المختلفة في العلوم الإسلامية وما يتعلق بها من آراء استشراقية أو استغرابية[1] لا تنأى كثيرًا عن آراء المتصدين للحديث عن بلاغة الرسول ﷺعلى الرغم من يقيننا باختلاف المنطلقات بين الفريقين.

فهذه الآراء التي جدَّت في إثبات القدرة اللغوية لمحمد ﷺ لِتُقيم دليلا عقليًا تاريخيًا على أن فصاحته وبلاغته ﷺوليدة البيئة والنسب والقدرة الشخصية البشرية لا تختلف عن تلك الآراء التي جدَّ المستشرقون في محاولة إثباتها ليُقيموا دليلا عقليًا على أن القرآن من كلام محمد ﷺ وليس وحيًا إلهيًا، فقد ذهب فريق من المستشرقين إلى القول الصريح ببشرية القرآن اتهامًا مباشرًا **وأن محمدًا هو مصنف القرآن**[2]، وذهب فريق

---

(١) راجع على سبيل المثال معروف الرصافي: الشخصية المحمدية، أو حل اللغز المقدس، ط ١ منشورات الجمل، ألمانيا ٢٠٠٢م

(٢) يراجع في ذلك دائرة المعارف الإسلامية جـ ٤ ص ٢٤٤، د. محمد عبد الله دراز: النبأ العظيم (نظرات جديدة في القرآن)، ط دار إحياء التراث الإسلامي، قطر ١٩٨٥م ص ٢١ وما بعدها،

آخر إلى تغليف هذا الاتهام بإثبات التفوق في الفصاحة، من المعترف به أن لغة محمد قد بلغت الغاية في الروعة والنقاء، وقد استند محمد إلى إعجاز الكتاب لإثبات حقيقة بعثته، وأعلن تحديه لأعظم الرجال وأكثرهم فصاحة [1]

وإذا كان لنا أن نصنف معروف الرصافى في المستغربين فإننا نجد في كلامه عن معارضة القرآن وتقليده من قِبل بعض من حاولوا ذلك ما يؤيد هذه الآراء التي تثبت التفرد والخصوصية لشخص محمد ﷺ، يقول: "... ولو أن أحدهم قصد ذلك لما كان إلا مغلوبًا؛ لأن الذي يعارض القرآن يجب قبل كل شيء أن يكون ذا روحانية كروحانية محمد، وذا ذكاء كذكائه وخيال كخياله ومعرفة بالله كمعرفته، وعلم بأخبار الماضين من الأمم وأنبيائهم كعلمه، ويجب بعد هذا كله أن يكون ذا عارضة كعارضة محمد، ولم يكن فيهم من هو كذلك سوى محمد، فلا يستطيع أن يعارض القرآن ويأتي مثله إلا محمد نفسه، زد على ذلك أن أسلوب القرآن ممالم تألفه العرب ولم تعرفه بل هو أول من ابتدعه "[2]، ولا يخفى سير الرصافى هنا في المسار نفسه الذي يحاوله المستشرقون من إثبات القدرة والذكاء والمعرفة وقوة العارضة، ولا يخفى أن هذه الصفات كلها صفات بشرية تتوزع بين الموهبة الفطرية والعوامل المكتسبة

فإذا ما انتقلنا إلى النظر في الدراسات التي عنيت بالبلاغة النبوية نجدها قد أولت فكرة الموهبة اهتمامًا بالغًا، وجَدَّتْ في محاولات إثبات تحصيل رسول الله ﷺ لأسباب التفوق اللغوى والبراعة في الفن القولى،

د. محمد محمد أبو ليلة: القرآن الكريم من المنظور الاستشراقى، ط ١ دار النشر للجامعات، القاهرة ٢٠٠٢م ص ٩٣، ويراجع أيضًا في ذلك.

(١) نجيب العقيقى: المستشرقون، دار المعارف، القاهرة جـ ٢ ص ٤٧

(٢) معروف الرصافى: الشخصية المحمدية، مرجع سابق ص ٥٠٤، ٥٠٥

فمنهم من أرجع الأمر إلى هذه المكتسبات البشرية خالصة، ومهم من تردد بين الإشارة إلى الأمرين، فذهب حينًا إلى إثبات هذه المكتسبات البشرية، وذهب حينًا آخر إلى إرجاع الأمر كله للنبوة، وعلى الرغم من أن المحاولة المبكرة لمصطفى صادق الرافعى قد جمعت بين الأمرين معًا فإنها قد حملت في طيها بذور هذا المنزلق إلى الإعلاء من شأن هذه المتكتسبات البشرية، فهو الذي يقرر في حديثه عن السبب الأول من أسباب فصاحته ﷺ: " ولا نعلم أن هذه الفصاحة قد كانت له ﷺ إلا توفيقًا من الله وتوقيفًا "[1]، ثم يمضى الرافعى مؤكدًا على نفى القدرة البشرية ومكتسبات العقل البشرى بقوله: " ومثل هذا لا يكون لرجل من العرب إلا عن تعليم أو تلقين، أو رواية عن أحياء العرب حيًا بعد حى، وقبيلا بعد قبيل ، حتى يفلى لغاتهم، ويتتبع مناطقهم، مستفرغًا في ذلك متوفرًا عليه، وقد علمنا أنه ﷺ لم يتهيأ له شيء مما وصفنا، ولا تهيأ لأحد من سائر قومه على ذلك الوجه علمًا ليس بالظن، ويقينًا لا مساغة للشبهة فيه، إذ ترادفت به طرق الأخبار المتواترة، وكان مصداقه من أحوال العرب أنفسهم. .، فليس إلا أن يكون ما خُص به النبى ﷺ من ذلك قد كان توفيقًا وإلهامًا من الله، أو ما هذه سبيله، مما لا ننفذ في أسبابه، ولا نقضى فيه بالظن، فقد علَّمه الله من أشياء كثيرة ما لم يكن يعلم، حتى لا يعيا بقوم إن وردوا عليه، ولا يُحصر إن سألوه، ولا يكون في كل قبيل إلا منهم؛ لتكون الحجة به أظهر، والبرهان على رسالته أوضح، وليعلم أن ذلك له خاصة من دون العرب، فهو يفى بهم في هذه الخصلة البينة، كما يفى بهم في خصال أخرى كريمة."[2]

---

(١) مصطفى صادق الرافعي: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، القاهرة د. ت ص ٢٨٣.
(٢) المرجع السابق ص ٢٨٣، ٢٨٤

ثم يعود الرافعى في بيان السبب الآخر وقد أولى النشأة اللغوية قدرًا هائلا من الاهتمام، فيذهب إلى أنه ﷺ " قد كان في اللغة القرشية التي هي أفصح اللغات وألينها، بالمنزلة التي لا يدافع عليها، ولا يُنافس فيها، وكان من ذلك في أقصى النهاية، وإنما فضلهم بقوة الفطرة واستمرارها وتمكنها مع صفاء الحس، ونفاذ البصيرة، واستقامة الأمر كله بحيث يصرف اللغة تصريفا، ويديرها على أوضاعها ويشقق منها في أساليبها ومفرداتها ما لا يكون لهم إلا القليل منه "[1]، كما أرجع أكبر الشأن في اكتساب المنطق واللغة للطبيعة والمخالطة والمحاكاة، ثم ما يكون من سمو الفطرة وقوتها، يقول: « وقد نشأ النبى ﷺ وتقلب في أفصح القبائل وأخلصها منطقًا، وأعذبها بيانًا، فكان مولده في بنى هاشم، وأخواله في بنى زهرة، ورضاعه في بنى سعد بن بكر، ومنشؤه في قريش، ومتزوجه في بنى أسد، ومهاجرته إلى بنى عمرو، وهم الأوس والخزرج من الأنصار، لم يخرج عن هؤلاء في النشأة واللغة "[2]

ويكفى أن نشير من مظاهر التزيد هنا إلى إرجاع أحد أسباب التفوق اللغوى والفصاحة إلى أنه ﷺ كانت مهاجرته إلى بنى عمرو، وهم الأوس والخزرج من الأنصار، وقد كانت الهجرة بعد بلوغه الخمسين من عمره، فأنى يكون هذا أحد أسباب التفوق اللغوى والفصاحة والبلاغة.

وقد أسلفنا القول بأنه ربما كانت لمقولات الرافعى أثرها فيمن تلاه، فقد حدد د. إبراهيم الجعلى مؤهلات البيان النبوي في: الفطرة النقية، والبيئة العربية، والمنحة الإلهية، والنفحة القرآنية، فجمع بين مكتسبات العقل البشرى والمنحة الإلهية، ثم جاء حديثه عن الفطرة مشيرًا إلى صفات

(١) المرجع السابق ص ٢٨٤.

(٢) المرجع السابق ص ٢٨٥.

بعينها تتمثل في " سلامة الفطرة ونقاء القلب، وذكاء الذهن، وتوقد الخاطر مما لم يبلغه غيره من الناس، ومعلوم لنا أن مما يجب لرسول الله الفطانة، فهي صفة ملازمة له عليه الصلاة والسلام "[١]، ولعلك لا ترى معى كبير فرق بين هذا القول وما ذهب إليه معروف الرصافى في قوله الذي أشرنا إليه آنفًا، على حين أنه في خاتمة كتابه يعود فيقول: « أدبه الله على عينه، ليُبلِّغ شرعه إلى خلقه، لذلك فقد أعطاه جوامع الكلم هبة منه وفضلا، وألهمه المعانى والأفكار عطاء منه وكرمًا، ولهذا فقد سلم المنطق النبوي من العيوب، وحوى كل مقومات الفصاحة والبلاغة "[٢]

ثم نجد بعض الباحثين يولون هذه المكتسبات البشرية عناية فائقة فيمضون في محاولة إثبات الموهبة بُعدًا آخر لأسباب بلاغته ﷺ مرددين الأسباب التي ذكرها الرافعى بوصفها أدلة على إنماء هذه الموهبة، يقول أحد الباحثين: "... ويرجع تميز كلامه الشريف بصفات البلاغة والفصاحة إلى أمور كثيرة منها عامل البيئة، فقد استرضع في بنى سعد العشيرة، وتربى في حجر بنى هاشم من قريش محتد آبائه وأجداده، وهؤلاء أرباب فصاحة وملوك بيان، ومنها حضوره منتديات العرب ومحافلها وأسواقها، وتأثره بما يلقى في تلك المناسبات من كلام بليغ "[٣]، ويقول آخر: " وقد كان للنشأة اللغوية الصافية التي نشأها ﷺ تأثير في فصاحته، فهو من هاشم من قريش، وأخواله من بنى زهرة واسترضع في بنى سعد بن بكر، وخالط في حياته بطون قريش والأنصار، فكانت هذه النشأة مرانًا حيًا بأحسن

---

(١) د. إبراهيم طه الجعلى: أضواء على البلاغة النبوية ' ط ١ مكتبة الرشد، الرياض، السعودية ١٤٢٥ هـ ٢٠٠٤م.

(٢) المرجع السابق ص ٢١١.

(٣) د. محمد سعد الدبل: الخصائص الفنية في الأدب النبوي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض السعودية، بدون تاريخ ص ٥٥.

الأساليب، وأفصح اللهجات في العرب قاطبة، هذه النشأة اللغوية النقية الخالصة صقلت موهبة الرسول الفذة التي لا نظير لها في المواهب البشرية... وتتمثل هذه الموهبة في فطرة صافية، وذهن جوال، وبصر نفاذ، ونفس مجتمعة فاضلة، وإحساس دقيق مرهف، وبديهة حاضرة "[١]، ونضيف هنا أنه قد كان لما جاء في كتاب الشفا للقاضى عياض عن فصاحته ﷺ تأثير في بعض من تعرضوا لمعالجة بلاغته ﷺ بعد الرافعى ومنهم د. مصطفى الشكعة [٢] الذي نقل مقولات القاضى عياض عن فصاحته ﷺ كما هي دون محاورة.

ولكن إذا قلنا بهذا فماذا أبقينا للنبوة؟ وإذا كان يمكن أن يقبل بعض هذا الكلام بوصفه حقائق تاريخية، فإنه لا يمكن أن يُقبل بوصفه مناط التفرد والخصوصية لبلاغته ﷺ فكيف يمكن أن يقبل أن تكون تلك الأدوات البشرية إرهاصًا للقرآن الكريم، " وهذا إرهاص لعامل دينى هو القرآن الكريم، تلك المعجزة التي عُدَّ بها محمد ﷺ إمام البلاغة والبلغاء، والفصاحة والفصحاء."[٣]، ليبلغ هذا القول أقصى ما يمكن أن يرجوه المستشرقون والمستغربون من طعن واتهام.

مما يجعلنا نتساءل عن مبرر البحث في هذه القضية التي تنبع منها شبهة، أو على أقل تقدير تؤكد على شبهة جدَّ علماء المسلمين في دحضها وإقامة الدليل على فسادها، ثم نتساءل عن المبرر للبحث أو حتى مجرد التفكير إذا كان رسول الله ﷺ نفسه قد رد وبيَّن في الحديث الذي تكرر

---

(١) د. محمد الصباغ: التصوير الفنى في الحديث النبوي، ط ١ المكتب الإسلامى بيروت ١٩٨٨م ص ٢١

(٢) القاضى عياض اليحصبى: الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ط مصطفى البابى الحلبى، القاهرة بدون تاريخ، جـ ١ ص ٤٤ وما بعدها، د. مصطفى الشكعة: البيان المحمدى، ط١ الدار المصرية اللبنانية ١٩٩٥م ص ٥٥

(٣) د. محمد سعد الدبل: الخصائص الفنية في الأدب النبوي، مرجع سابق ص ٥٥

ذكره أيضًا في الكتب والدراسات التي تناولت بلاغته ﷺ بالدراسة من أنه " بُعِثَ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ "، إن أعداء الإسلام لم يفكروا مطلقًا - فيما أعلم - في نفى الفصاحة والبلاغة عن رسول الله ﷺ بل ربما كان عكس ذلك هو الصحيح، فهم يجِدُّون في إثبات الفصاحة والبلاغة للنبى ﷺ إذ عدُّوا محمدًا إمام الفصاحة والبلاغة وحاولوا نسبتها إليه وإثباتها له؛ لأن هذا الإثبات عندهم يعنى نفى النبوة والرسالة، وإن محاولة الإثبات هذه لهى امتداد لمحاولة إثبات الشعر له ﷺ تلك المحاولة الموغلة في القدم، وليس ثم من شك في أن هذه المحاولة القديمة كانت غايتها إثبات الشعر لنفى النبوة والرسالة عن رسول الله ﷺ ولكننا - مع ذلك - نحسن الظن بمن يجِدُّون في إثبات تأثير الموهبة والدربة وما إلى ذلك، ولكننا فقط نبين شبهة لا يحسن السكوت حيالها، فلم تختلف في المسلك وإن اختلفت في المنطلقات عن المستشرقين والمستغربين، وهذا الاتفاق في المسلك هو الذي يجعلنا نقول بالشبهة؛ لأن أقوال هؤلاء المتصدين لمعالجة بلاغة الحديث النبوي - في إصرارهم على إثبات الموهبة والمكتسبات البشرية- تأتى بمثابة المقدمات التي تعضد ما يذهب إليه المستشرقون والمستغربون.

وينبغي أن يُفهم من ذلك أننا لا نحاول أن ننفى حقائق تاريخية واقعية تتعلق بفصاحته ﷺ وبلاغته، فهذه حقائق لا ننفيها ولا نسعى إلى نفيها، أو مجرد التشكيك فيها، فهى كما نقول حقائق، ولكننا فقط نحاول أن نضع هذه الحقيقة في نصابها، وألا نبالغ في تقديرها، ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا: إن هذه الأسباب البشرية التي توفرت للرسول ﷺ قد توفرت لكثيرين غيره من العرب، فعوامل البيئة والتربية والنسب لم ينفرد بها رسول الله ﷺ ولكن الحقيقة أن هذه العوامل يشترك فيها عدد هائل من العرب، أي أنها ليست مناط التفرد، وإنما مناط التفرد هو النبوة والرسالة ليس غير.

ثم إنه لو كان هذا ذائعًا بينه العرب المنكرين لرسالته ﷺ لترتب عليه أمران:

الأول: أن يكون له تأليف قبل بشكل أو بآخر قبل أن يُبعث نبيًا رسولا.

الآخر: أن يترتب عليه أن يكون ادعاء تأليف القرآن أسبق الاتهامات.

فلو كان رجلا معروفا بالفصاحة، وله فيها أقوال مشهودة لكان أول ما يذهب إليه المشركون من أهل مكة وغيرها أن تأليف القرآن جاء تطورًا طبيعيًا لهذه الاسهامات اللغوية العالية في بلاغتها وفصاحتها !!!

وثم أمر آخر يجدر التبيه إليه في هذا الصدد يتمثل في ضرورة التفريق بين الفصاحة والبلاغة، فأسباب الفصاحة إن توفرت لا تعنى بالضرورة توفر أسباب البلاغة، فالفصاحة متعلقة باللغة أما البلاغة فهى متعلقة بالكلام، وهذا أمر بيّنٌ كثير الورود في المؤلفات الأولية المدرسية في البلاغة، ولكننا ننبه إلى هذا التفريق هنا لنؤكد حقيقة أن العوامل البشرية المكتسبة قد تؤدى إلى الفصاحة، أي إدراك الفصيح من مفردات اللغة، ولكنه لا يعنى مطلقًا أن البلاغة مرتبطة بالفصاحة ارتباط الأسباب والمسببات، فالقول يوصف بالبلاغة بوصفه رسالة لغوية بين مرسل ومستقبل أدت إلى عملية تواصل ناجحة بالوسائل الأسلوبية لتأثيراتها الوجدانية والوسائل الأسلوبية لإقناعها العقلى، ومن ثم فالفصاحة تتيسر لعدد كبير أما البلاغة فلا تتيسر إلا لعدد يسير من الفصحاء، وبمعنى آخر يمكننا القول: إن الفصاحة شرط للبلاغة ولكن وجود الفصاحة لا يستوجب بالضرورة وجود البلاغة، فإذا كانت ثم أسباب دنيوية لا سبيل إلى إنكارها تؤدى إلى اكتساب الفصاحة فإن هذه الأسباب لا تؤدى بشكل مطلق إلى اكتساب البلاغة.

ومن ثم نعود للتساؤل: هل مناط الخصوصية والتفرد في البلاغة النبوية تم بتحصيل أدوات دنيوية حتى تكونت ملكة قولية خاصة بمحمد ﷺ الرجل، أم أن مناط الخصوصية هنا هو أن محمدًا الرسول ﷺ بعث بهذه القدرة وأوتيها من عند الله ﷻ؟

نترك الجواب عن هذا السؤال لرسول الله ﷺ نفسه، والحقيقة الكبرى في هذا الجواب أن هذه الخصوصية له ﷺ تتمثل في جوامع الكلم، التي لا نقول بأنه اختص بها بين سائر العرب، ولكنه هو ﷺ يقول إنه خص بها من سائر الأنبياء، وفى ذلك يقرر رسول الله ﷺ: « بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ » كما في بعض الروايات (البخاري ك الجهاد)، أو: « أُوتِيتُ جَوامعَ الكَلِمِ » كما في روايات أخرى (مسلم ك المساجد ومواضع الصلاة)، ولا تختلف كلمة بعثت عن كلمة أوتيت في أن كلاهما في تركيب نحوى واحد هو الجملة الفعلية التي أسند فيها الفعل إلى المفعول به الذي وقع نائبًا عن الفاعل الذي لم يُسمَّ؛ لأن الفعل هنا مبنى لما لم يُسمَّ فاعله، والفاعل معلوم لأن الذي بعثه ﷺ هو الله ﷻ ،والذى آتاه هو الله ﷻ ، فهذا يعنى- بما لا يدع مجالا لاجتهاد مجتهد- أن محمدًا ﷺ قد خصه الله ﷻ بمنحه هذه الفضيلة، وأن الخصوصية فيها ليست بمرجعيتها إلى تحصيل أودات وإمكانات بشرية، وليس بأخذ النفس بالدربة والمران، وإنما هي خصوصية من عند الله ﷻ الذي بعثه نبيًا ورسولا.

إن الحقيقة التي لا جدال فيها التي نود أن نقرها هنا، ونود أن **يستحضرها الباحثون في بلاغته ﷺ هي أن جوامع الكلم ليست من** مكتسبات العقل البشرى.

لعل ارتباط الموهبة بالشعر أوثق من ارتباطها بأى فن قولى آخر، وليس من شك في أن محاولة إثبات موهبة الفن القولى لرسول الله ﷺ

تؤدى إلى تزكية شبهة الشعر لارتباطها بالفن القولى كما ذكرنا، مع أن الحق سبحانه وتعالى نفاها عن نبيه ورسوله ﷺ حاضرا ومستقبلا بقوله ﷻ: ﴿ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ ﴾ (يس ٦٩)، وقد رد عبد االقاهر هذا النفى إلى الإمعان في إظهار الحجة " فينبغي أن يعلم أن ليس المنع في ذلك منع تنزيه وكراهة بل سبيل الوزن في منعه ﷺ إياه سبيل الخط حين جعل ﷺ لا يقرأ ولا يكتب ـ يشير إلى قوله تعالى ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ (العنكبوت ٤٨) ـ في أن لم يكن المنع من أجل كراهة كانت في الخط بل لأن تكون الحجة أبهر وأقهر والدلالة أقوى وأظهر ولتكون أكعم للجاحد وأقمع للمعاند وأرد لطالب الشبهة وأمنع في ارتفاع الريبة "[1]، ومن هنا يتأكد لنا أن القول بالعلم السابق للرسالة، أو التحصيل بالمكتسبات البشرية إنما هو مخادعة معرفية يذكيها المستشرقون والمستغربون عن عمد وقصد، ويقع فيها كثير من الباحثين، الأمر الذي يجعلنا نعد هذا القول شبهة معرفية، ومن ثم فإننا نقول إنه من الأجدى أن نبحث في مظاهر التفرد والتفوق ودلائل الخصوصية في بلاغته ﷺ أما البحث في أسباب هذه الفصاحة والبلاغة فهو مثار شبهة كما ذكرنا.

وقد أشرنا من قبل في مناقشة شبهة بلاغة الخطاب التعليمى إلى خصائص: الانفراد والاطراد والديمومة في الحديث النبوي الشريف، وأشرنا إلى أن النص منفرد لأنه نموذج خاص من النصوص يعتمد في خصائصه على الجمع بين الإيجاز وتحقيق غاية الإفهام والإبانة وما تقتضيانه من الوضوح، وانفراده يتجاوز به القدرة البشرية التي تعتمد على مكتسبات العقل البشرى من موهبة ودربة وغيرها، كما أن الاطراد أيضًا من

---

(١) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، ط ٢ الخانجي، القاهرة ١٩٨٩م ص٤١.

الخصائص التي لم تتوفر لشاعر أو أديب مهما كانت دربته أو موهبته، والديمومة بما لها من قدرة تتجاوز القدرة البشرية عند الخطباء والشعراء وعامة البلغاء تشهد بأن الأمر في الحديث النبوي ليس أمر قدرة عقل بشرى، وسنعرض لهذه الخصائص بشيء من التفصيل عند معالجة خصوصية الحديث النبوي.

ويبقى أن نشير أيضًا إلى أن القدرة البشرية مهما تيسرت لها الأسباب وأخذت نفسها بالدربة والمران فإنها لا يمكن بحال أن تحتفظ لنفسها بالصواب المطلق، والتفوق المطلق على سائر البشر، فليست الأدوات والأسباب بالتى يمكن أن تحقق العصمة لإنسان كائنًا من كان، إنها إذن بلاغة الرسول ﷺ محمد.

إن التفوق اللغوى من جهة الفصاحة والبلاغة لرسول الله ﷺ لم يكن خالصًا في بشريته، ولم يكن بمعزل عن النبوة؛ فتحصيل أسباب الفصاحة والبلاغة وحده - مهما قام عليه من دليل - لم ينتج عنه منجز قولى بليغ كما هو السائد في طبائع البشر، وتشهد التجارب الإنسانية في الأربعين سنة الأولى من حياته ﷺ، فإذا كان الأمر أمر تحصيل عقلى ومكتسبات بشرية لخضعت النتائج للنواميس البشرية الخالصة، ولكان لمحمد ﷺ إسهامات من أقوال بليغة مهما كان جنسها القولى.

نقول فلو كان هذا ممكنًا لأحد من البشر، فإن الحقائق التاريخية تشهد بخلاف هذا، فلم يؤثر عنه ﷺ إنجاز قولى بليغ إلا بعد الرسالة، فقد ارتبط هذا المنجز القولى بالرسالة زمانيًا، كما ارتبط بها أيضًا موضوعيًا ومضمونيًا وسياقيًا، فلم يكن للحديث النبوي الشريف موضوع سوى المسائل الإسلامية من عقيدة وعبادات ومعاملات وآداب وأخلاق، تلك الموضوعات التي ما انحرف مضمون الحديث النبوي الشريف عنها، أما

من جهة السياق فقد ارتبط الحديث النبوي الشريف بتوجهه للحاضر الشاهد والغائب المستقبلي من المسلمين لا يعدوهم إلى غيرهم، أي أن المخاطبين بالحديث النبوي الشريف الذي يمثل جل بلاغته ﷺ لم يكن له وجود قبل ظهور الإسلام.

ويحسن بنا في هذا المقام أن نشير إلى معالجة القضية بردها إلى عناية الله ورعايته، الأمر الذي ينأى بها المكتسبات الدنيوية التي يستوى فيها رسول الله وغيره من البشر، فيقول الخطابى: "... ثم أمده الله بجوامع الكلم التي جعلها ردءًا لنبوته وعلمًا لرسالته، لينتظم في القليل منها علم الكثير، فيسهل على السامعين حفظه، ولا يؤودهم حمله "[1]، ويقول الحافظ ابن الأثير بعد أن ذكر فصاحته ﷺ وبيانه ونطقه ومواقع خطابه: « تأييدًا إلهيًا، ولطفًا سماويًا، وعناية ربانية، ورعاية روحانية "[2]، ويقول الزمخشرى: "... ثم إن هذا البيان العربى كأن الله عزت قدرته مخضه وألقى زبدته على لسان محمد عليه أفضل صلاة وأوفر سلام "[3]، ويقول الحافظ جلال الدين السيوطى في وصف النبى ﷺ: "... الذي بلغ من إكمال الدين مأموله، وآتاه جوامع الكلم، فنطق بجواهر الحكم "[4]، فأرجعوا جميعهم هذا التفرد في استعمال اللغة إلى سبب غير بشرى يتفوق على قدرة البشر، ومن ثم فهو ليس من مكتسبات العقل البشرى.

---

(١) الخطابي: غريب الحديث، تحقيق عبد الكريم العزباوى، ط جامعة أم القرى بمكة المكرمة ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م جـ ١ ص ٦٤

(٢) الحافظ ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، ط٢ دار الفكر ١٩٧٩م جـ ١ ص ٤

(٣) الزمخشرى: الفائق في غريب الحديث، تحقيق على محمد البجاوى ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢ عيسى البابي الحلبي، مصر ١٩٧١م، جـ ١ ص ١١

(٤) الحافظ جلال الدين السيوطي: تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، ط ٢ دار إحياء السنة النبوية، بيروت ١٩٧٩م جـ ١ ص ٣٨

وليت النظرة إلى البيان النبوي وقفت عند حهذا الذي اشرنا إليه، بل لعل هذه النظرة إلى الحديث النبوي الشريف بوصفه نمطًا من الأدب أدى إلى معالجة قضايا أدبية خالصة في ثنايا التعرض لمعالجة الحديث النبوي، ومن ذلك مثلا معالجة الحديث النبوي في ضوء فكرة الالتزام « تلك النصوص القرآنية نبع فياض منه تستقى الفضائل، تعقبه السنة النبوية الخالدة بنصوص عن القيم الإنسانية والفضائل تجل عن الحصر والاستقصاء ويكفى شاهدًا على ذلك ما أفضنا فيه القول عن عناية الأدب النبوي بالفرد والمجتمع، وليس معنى ما قدمناه أن القيم الأخلاقية، أو الفضائل الإنسانية كانت المقياس الوحيد للحكم على الأدب بالجودة إذا توافرت فيه، وبالرداءة إذا خلا منها، وقد تتحقق الجودة للفن الأدبى من خلال التزام الأديب، وتتسرب الرداءة إلى فنه من خلال الفكرة المقابلة التي ينادى أصحابها بإطلاق حرية الأديب "[1]

ثم ينفذ الكاتب من هذه المقدمات إلى الربط بين قضية الالتزام في الأدب والبلاغة النبوية، يقول: "... وهذا يجرنا إلى الالتزام في الأدب النبوي، فقد نجد لتلك الفكرة شيئًا من الظلال فيما أثر عن رسول الله ﷺ من قول، بل سنجد قضية الالتزام ـ تلك التي شغلت فريقًا كبيرًا من النقاد قديمًا وحديثًا ـ متمثلة بكل معانيها في أدبه ﷺ، فكل ما صدر عنه إن هو إلا مناط الفضيلة والالتزام بها في كل أمر، يخدم الفضيلة، ويرقى بالمثل الإنسانية "[2]

والأمر هنا ليس أمر أدب ولا أمر التزام، فلا أرى مبررًا لأنْ تُطرح فكرة الالتزام في النقد الأدبى أثناء معالجة الحديث النبوي الشريف، ففكرة الالتزام في أصل وجودها فكرة أيديولوجية تتعلق بفكر بشرى يُقاس الأديب - فيما يتعلق بالالتزام من عدمه - بمدى التزامه بهذه الأيديولوجية،

---

(١) د. محمد سعد الدبل: الخصائص الفنية في الأدب النبوي، مرجع سابق ص ٨٩

(٢) د. محمد سعد الدبل: الخصائص الفنية في الأدب النبوي، مرجع سابق ص ٨٩، ٩٠

فالأديب بما يوصف به من حرية أو التزام صادر عن عقل بشرى خالص، صادر بكل المقاييس عن هوى حتى حال كونه ملتزمًا فهو ملتزم بما يتوافق مع هواه بشكل أو بآخر، أما رسول الله ﷺ فهو رسول الله أي أنه مكلف بتبليغ الرسالة، وهو منزه عن هذا الهوى بنص القرآن الكريم ﴿ وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ۝١ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝٢ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾، وهذا الهوى تمط من أنماط استسلام الإنسان لبشريته بشكل ما وبنسبة ما، وقد يقاس الأديب في التزامه وبمدى التزامه بمعيار إسلامى، وهو في ذلك إنما يقاس بالالتزام بالقرآن والسنة، أي أن كلام الرسول ﷺ هو أحد مصدرى معيار الالتزام في الإسلام، وليس من الخفاء أن السنة هي المصدر الثانى للتشريع الإسلامى.

ثم نجد بعض فصول كتاب: " البيان النبوي " للدكتور محمد رجب البيومى تشير إلى هذا البعد الأدبى إشارة صريحة، فيأتى أحدها بعنوان: " القرآن أستاذ محمد، نظرة في عوامل تكوينه الأدبى"[1]، ويأتى آخر بعنوان: " رسالة الأديب كما حققها الرسول "[2]، ويأتى آخر بعنوان: « يتحدثون عن محمد الأديب »[3]، والذى يدعونا إلى التوقف هنا أن الأمر لا يقتصر على مجرد الوصف، ولكنه يتجاوز هذا إلى اللفت إلى بُعدٍ بشرى آخر بالإضافة إلى الأبعاد متكررة الورود التي أشرنا إليها عند المؤلفين في البلاغة النبوية، ذلك هو جانب الحجاج العقلى، ذاهبًا إلى أن من أسباب اختيار محمد لحمل الرسالة وتبليغها هو قدرته على الحجاج والإقناع، يقول: «... **فإذا عُلم أن هذا التبيين كان لقوم يتصاولون بالبيان، ويتقارعون** بالفصاحة، فلا بد أن يكون الذي يتولى هدايتهم من الظلمات إلى النور

(١) د. محمد رجب البيومى: البيان النبوي، ط ٢ دار الوفاء القاهرة ٢٠٠٢م ص ٥٣
(٢) المرجع السابق ص ٢٦٣
(٣) المرجع السابق ص ٣٠٩

بالبرهان والمنطق أشدهم عارضة وأقواهم حجة، ولا بد أن يكون الذي اختاره لهذه الهداية قد مكن له في منبته وفى نفسه من عوامل السداد والتوفيق ما يُحرز به الفلج الحاسم في ملأ لُدّ أبيناء »[1]

على حين نرى أن د. البيومى ينقل عبارات محمد حسن الزيات التي يقطع فيها قطعًا لا لبس فيه بأن « بلاغة الرسول ﷺ » من صنع الله، وما كان من صنع الله تضيق موازين الإنسان عن وزنه، وتقصر مقاييسه عن مقياسه، فنحن لا ندرك كنهه، وإنما ندرك أثره، ونحن لا نعلم إنشاءه، وإنما نعلم خبره "[2]، بل لقد جدَّ د. البيومى نفسه في نفى قول الشعر عن الرسول ﷺ للأسباب التي تتعلق بالتنزيه فيما ذكره الجرجانى، وأضاف إليه أن رسول الله ﷺ قد " انصرف عن النظم كيلا يظن ظان أن كتاب الله شعر يتدفق على لسان شاعر، فشاء الله أن يكون رسوله هاديًا بخطبه وداعية إليه بأحاديثه فهو لا ينظم ولا ينمق، إذ أن صاحب الدعوة في حاجة إلى توضيح مذهبه وإرشاد قومه ومناقشة خصومه ببيان واضح لا يجنح به الشعر عن الدقة والتحديد إلى المبالغة والإغراق، ولا يميل به عن الواقع المشاهد إلى الخيال الشارد، فإذا كان في كلامه تأثير أخّاذ فهو تأثير الحق الأبلج والمنطق السديد، واللفظ المحكم، وليس تأثير القافية الخلابة، والبحر الصادح "[3]

بل إننا نجده ينقل كلام الرافعى في محاولته دفع مظنة الشعر عنه ﷺ فلا يقف عند حدود نفى قول الشعر عنه ﷺ بل يصل إلى حد نفى إنشاده ﷺ شعر غيره، يقول: " والذى عندنا أنه ﷺ لم يُمنع إقامة وزن الشعر في إنشاده، إلا لأنه مُنع من إنشائه، فلو استقام له وزن بيت واحد

(١) المرجع السابق ص ٥٣

(٢) محمد حسن الزيات: وحي الرسالة ٣ / ٨١.

(٣) د. محمد رجب البيومى: البيان النبوي، مرجع سابق ص ١٠٤

لغلبت عليه الفطرة القوية فمر في الإنشاد وخرج بذلك لا محالة إلى القول والاتساع وإلى أن يكون شاعرًا، ولو كان شاعرًا لذهب مذاهب العرب التي تبعثه عليها طبيعة أرضهم، ثم لا يكون من جملته إلا أن ينصرف عن الدعوة وعما هو أزكى بالنبوة، وأشبه بفضائل القرآن؛ لأنه تعالى يعلم من غيب المصلحة لعباده أنه ﷺ لو أقام وزن بيت لمال به عمود الدين ثم لتصدع له الأساس الاجتماعي العظيم الذي جاء به القرآن "[1]، فتراه هنا يحاول القطع بأن رسول الله ﷺ لم يُمنع إنشاء الشعر فقط ولكنه مُنع من إنشاده، وعلى الرغم من الخلاف الذي دار حول قضية نسبة إنشاد الشعر له ﷺ فإن الذي يعنينا هو أن القول بمنع الإنشاد إنما هو إمعان في نفي أي علاقة له ﷺ بالشعر مبالغة في الإبعاد والتنزيه.

ولا أرى فرقًا بين الأدب والشعر في استنادهما كليهما ـ في الغالب ـ على العاطفة، وإمعانهما كليهما - في الغالب أيضًا ـ في أنهما نطق عن الهوى﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴾ (النجم٣)، وقد رجح القرطبي من الأقوال المأثورة في تفسير هذه الآية: " أي ما يخرج نطقه عن رأيه، إنما هو بوحي من الله ﷻ ... وفيها دلالة على أن السنة كالوحي المنزل في العمل "[2]، وذكر الزمخشري في الكشاف هذه الآية يحتج بها من لا يرى الاجتهاد للأنبياء، ثم ذكر الزمخشري أن من ذهب إلى هذا " يجاب بأنّ الله تعالى إذا سوّغ لهم الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند إليه كله وحيًا لا نطقًا عن الهوى. "[3]، وقد ذهب المفسرون وغيرهم من علماء المسلمين كل مذهب في

---

(١) مصطفى صادق الرافعي: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مرجع سابق ص ٣٤٢

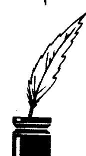
(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن /دار الفكر ١٤١٤هـ ـ١٩٩٣م جـ ١٧/ ص ٣٧

(٣) الزمخشرى: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل تحقيق مصطفى حسين أحمد دار الريان القاهرة ط٣ ١٤٠٧هـ ـ١٩٨٧م،جـ ٤ / ص ٢٢٥.

نفى مظنة الهوى عنهﷺ، ولكننا مع ذلك نرى غير واحد من المتصدين للحديث عن بلاغتهﷺ يضطربون اضطرابًا بيّنًا في أمر هذه الشبهة.

ولكن على الرغم من تأكيدنا على حسن الظن بهذه المقولات وغيرها فإن الأمانة العلمية والدينية تقتضينا التنبيه على خطر هذه الآراء في إذكاء الشبهة التي أشرنا إليها آنفًا، ولعل الوصف الذي ذكره د. البيومى " أشدهم عارضة " في مقام المدح والحمد وذكر الفضائل في موقف المقارنة بالذين يتوجه إليهم بالدعوة، هو نفسه الوصف الذي ذكره معروف الرصافى " أن يكون ذا عارضة كعارضة محمد " في مقام الاتهام والادعاء، وفى موقف المقارنة بالعاجزين عن معارضته ﷺ في الإتيان بمثل القرآن، وحسبنا شبهة أن يكون الوصف الواحد مترددًا بين المادحين والذامين.

لهذه الأسباب رأينا ضرورة التنبيه على هذه الشبهة وعلى خطرها، ولكونها سببًا من أسباب الحاجة إلى بيان الحدود والآفاق التي نراها أولى بالبحث والدرس في بيما يتعلق ببلاغة الحديث النبوي الشريف، وهى من ثم تأخذ بأيدينا إلى التأكيد على أن الهدف من البحث في بلاغة الحديث النبوي الشريف قد آن له أن يتجاوز محاولة إثبات البلاغة له ﷺ بالبحث في حيثيات خارج النص؛ وأن يتحرر من أسر القضايا والملاحظات التي تتعلق بالثقافة الدينية العامة، فمن الأجدى أن يهتم الدرس البلاغى بتحليل نصوص الحديث النبوي الشريف، ولا أرى أن يتحقق هذا الهدف إلا بوضع الأسس التنظيرية التي تمهد السبيل للباحثين والدارسين، وتنير لهم سبيل الغايات والأهداف، كما تنير لهم المبادئ والإجراءات.





الفصل الثالث

شبهة الرواية بالمعنى

تمهيد

ثم مقولة ذاعت في العلوم العربية والإسلامية وما زالت تشغل التفكير العربى الإسلامى، تتمثل في القول بأن الحديث النبوي الشريف مروى بالمعنى، وهذه المقولة قديمة حديثة، لها مؤيدوها ومنكروها من القدماء ومن المحدثين، ومهما اختلفت دوافع المنكرين وتباينت فإن الحقيقة التي لا جدال فيها أن هذه القضية بحاجة إلى جلاء، ليس بوصفها شبهة دينية فقط ولكن أيضًا لأنها تتعلق بأساس جوهرى من أسس النظرية التي نحن بصدد طرحها، بل تتعلق بالبحث البلاغى في الحديث النبوي الشريف بشكل عام، إذ من شأنها أن تدحض في الخطاب موضوع هذا البحث البلاغى؛ لما يمكن أن يترتب على تصديق القائلين بها ورواج زعمهم من القعود عن البحث البلاغى في الحديث النبوي الشريف؛ لأنهم يخلصون من هذا الزعم إلى الزهد والتزهيد في الدراسة البلاغية للحديث النبوي الشريف؛ بحجة أن البلاغة هنا إنما هي بلاغة الراوى مادامت الألفاظ للراوى، والحقيقة خلاف ذلك؛ لأن تغير الألفاظ لا يعنى بحال من الأحوال تغير الأساليب والظواهر البلاغية، وهذه الأساليب وتلك الظواهر هي موضوع هذه النظرية، وهى موضوع البحث البلاغى والأسلوبى بشكل عام.

والحق أن هذه القضية تتشعب بين عدة رؤى لعل آخرها الرؤية البلاغية، وتتوزع بين عدة علوم ومعارف إسلامية وعربية يتصدرها علم الحديث والفقه وأصول الفقه من العلوم الشرعية، ثم يأتى النحو واللغة من علوم العربية، على الرغم من أن النحو واللغة أسبق تاريخيًا من العلوم الشرعية المذكورة، بيد أن مناقشة القضية في العلوم الشرعية جاء أسبق من مناقشتها في النحو واللغة، فإن عدم استشهاد علماء العربية بالحديث النبوي الشريف أو إقلالهم منه حمل موقفًا أو دل على موقف أو استُنبِط

منه موقف دونما تعرض لمناقشة القضية أو ربما إثارتها، ولكن على الرغم من ذلك جاءت معالجة القضية في علوم الشريعة الإسلامية شاهدة على أنها وجهت جل اهتمامها نحو نقد السند باستثناء إشارات وملاحظات متفرقة تدخل في نقد المتن، ومع ذلك جاء نقد المتن أيضًا موجهًا جل اهتمامه نحو معايير متعددة لعل أقلها الالتفات إلى الظاهرة اللغوية، ولكن البلاغة تأتي في مؤخرة المعارف التي تلتفت إلى هذه القضية، بل لعل محاولتنا هذه تأتي في بواكير المعالجة البلاغية لهذه القضية، وسنبدأ بعرض لرؤية النحاة واللغويين ثم نعرج على نقد المتن عند علماء الحديث، بوصفهما مقدمتين ضروريتين للرؤية البلاغية التي تقترحها هذه الدراسة.

أولا: الرواية بالمعنى في النحو واللغة:

لقد ارتبطت قضية الرواية بالمعنى بقضية الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف عند النحاة واللغويين، وإن كانت قضية الاستشهاد بالحديث النبوي في كتب النحو واللغة تعد قضية فرعية إذ تنبثق عن القضية الأم وهى رواية الحديث النبوي بين اللفظ والمعنى، ولكن القضيتان قد ارتبطتا ارتباطًا وثيقًا، بل ربما جاء تردد قضية الرواية بالمعنى في بعض الحقول المعرفية من تأثير ما أثير حول استشهاد النحاة واللغويين المتقدمين والمتأخرين على حد سواء بالحديث النبوي الشريف، وإن اختلفت الأسباب الداعية إلى هذا المسلك بين المتقدمين والمتأخرين من النحاة، وربما كان لوجود أكثر من رواية للحديث الواحد مع الاختلاف في بعض الألفاظ والتراكيب أثره في الترويج لهذه المقولة عند القدماء والمحدَثين؛ لأن ذلك يعضد القول بالرواية بالمعنى.

وبقدر ما ترتبط قضية الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف في النحو واللغة بالدرس البلاغي ترتبط قضية الرواية بالمعنى به أيضًا، والحقيقة المعرفية التي نود التأكيد عليها هنا: أن اللفظ غير النظم والأسلوب

والظواهر البلاغية، فالصواب أنه حتى لو ثبتت العلل التي تمنع الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف في اللغة والنحو لما ترتب على ذلك عدم جدوى البحث البلاغى في الحديث النبوي الشريف، ولكن فقط لو ثبت أن الحديث النبوي الشريف مروى بالمعنى بشكل عام ومطلق لبطلت نسبة بلاغته للرسول ﷺ، ولكن إذا ثبت التغيير في بعض الألفاظ وكان هذا التغيير جزئيًا فإن ذلك لا يحمل على حكم مطلق بالرواية بالمعنى، كما أنه لا يحمل على حكم مطلق أو جزئى باختلاف الأساليب والظواهر البلاغية، وبذلك نرى أن ما يمكن أن يمنع الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف في النحو واللغة ليس من شأنه بالضرورة أن يمنع التحليل البلاغى للحديث، فاللفظة المفردة قد تعنى اللغوى ولكن الذي يعنى المحلل البلاغى والأسلوبى هو الأساليب والظواهر البلاغية، ولكن مناقشة هذه القضية في الدرس النحوى واللغوى قد تثرى مجال البحث؛ ولذلك رأينا من المهم أن نقدم مناقشة هاتين القضيتين في التفكير النحوى اللغوى العربى قبل أن نتطرق إلى تصورنا عن الرؤية البلاغية الأسلوبية للقضية.

وقد ناقش هذه القضية غير واحد من المحدَثين محاولين أمرين: إثبات استشهاد النحاة واللغويين المتقدمين بالحديث النبوي الشريف، وتعليل ظاهرة الإقلال من هذا الاستشهاد، وقد ناقشوا إلى جانب هذين الأمرين قضية الرواية بالمعنى.

وقد عرض د. السيد الشرقاوى ٢٠٠١م في كتابه " معاجم غريب الأثر والاستشهاد بالحديث في اللغة والنحو " لبعض الدراسات التي اهتمت بمناقشة هذه القضايا ومنها دراسة د. خديجة الحديثى في كتابها: " موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف " ١٩٨١م، ولعلها - فيما نعلم - أولى الدراسات التي عالجت هذه القضايا وأن الدراسات الأخرى تبعتها، ثم تبعها د. محمد رضا حمادى: " الحديث النبوي الشريف وأثره في الدراسات

اللغوية والنحوية " ١٩٨٢م، ثم دراسة د. محمد إبراهيم البنا: " أبو القاسم السهيلي ومذهبه النحوى " ١٩٨٥م، ثم دراسة د. محمود فجال: " السير الحثيث إلى الاستشهاد بالحديث في النحو العربى " ١٩٨٦م[١] .

ونلفت بداية إلى ما قامت به د. خديجة الحديثي ١٩٨١م في كتابها: " موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف " الذي أحصت فيه استشهاد النحاة المتقدمين بالحديث النبوي الشريف واستدلالهم به، وهم أبو عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد وسيبويه، ثم تتبعت شواهد الحديث عند كل من المبرد والزجاج وابن السراج وأبى بكر بن الأنبارى والزجاجى وابن النحاس وابن درستويه وابن خالويه، إلى عصر ابن مالك وأبى حيان وقد بلغت هذه الأحاديث (٨٧) حديثًا نبويًا شريفًا.[٢]

ثم كانت دراسة د. عودة خليل أبو عودة ١٩٩٠م: " بناء الجملة في الحديث النبوي الشريف في الصحيحين "[٣]، ولم يشر إليها د. السيد الشرقاوى ربما لأن عنوانها لا ينص صراحة على موضوع الاستشهاد أو الرواية بالمعنى، وقد أشار د.عودة إلى إحصائيات الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف في عشرين كتابًا من كتب النحو، من سيبويه ١٨٠ هـ حتى الأشمونى ١٠٢٩ هـ فبلغت ٦٤٢حديثًا.[٤]

---

(١) د. السيد الشرقاوى: معاجم غريب الأثر والاستشهاد بالحديث في اللغة والنحو، ط ١ الخانجى القاهرة ٢٠٠١م ص ١٨٨، ١٨٩

(٢) المرجع السابق ص ١٨٨، ١٨٩، ويراجع د. خديجة الحديثي: موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، دار الرشيد، بغداد ١٩٨١م ص ١٨١ ــ ١٨٩

(٣) د. عودة خليل أبو عودة: بناء الجملة في الحديث النبوي الشريف في الصحيحين، رسالة دكتوراه صدرت طبعتها الأولى ١٩٩٠م عن دار البشير عمان الأردن، وصدرت الطبعة الثانية التي رجعنا إليه عن الدار نفسها ١٩٩٤ م

(٤) المرجع السابق نفسه ص ٦٩١

والحق أن هذه الدراسات الحديثة قد وفّت القضية حقها من البحث والمناقشة فيما يتعلق بالرؤية النحوية واللغوية بحيث لا يحتاج هذا الأمر منا إلى مزيد من المناقشة، كما جاءت دراسة د. السيد الشرقاوى وافية ثرية في هذا الباب ولعل من أهم ما يحسب لها أنها لم تقتصر على تتبع أقوال النحاة واللغويين وآرائهم بل استعانت بآراء الفقهاء والأصوليين، في نظرة تكاملية ثاقبة، واعية بالتكامل الذي كان والذى ينبغي أن يكون بين العلوم العربية والشرعية؛ ولذلك سنركز القول هنا في نتائج دراستى د. عودة ١٩٩٠م ود. الشرقاوى ٢٠٠١م وفى الكتابين مزيد لمن أراد، فلن نخوض في المقدمات التي يضيق عنها مجال هذه الدراسة وطبيعتها وأهدافها.

ونبدأ بعرض النتائج التي خلص إليها د. عودة أبو عودة في دراسته المهمة بوصفها مقدمات ضرورية لما نحن بصدده، وإن اختلفت المنطلقات وتباينت المسارات، فما هذا الاختلاف وذاك التباين إلا لاختلاف منحيى الدرس النحوى والدرس البلاغى في الأصول النظرية التي يقومان عليها، والاختلاف في أهدافهما العلمين وفى فلسفتيهما وفى إجراءاتهما، فما يصلح أن يقال في علم من العلوم ليس بالضرورة يصلح لعلم آخر، حتى لا نقع فيما حذرنا منه في بحث آخر من الخلط والاضطراب في العلاقة بين بعض العلوم والمعارف وبخاصة النحو والبلاغة، حيث مارس الدرس النحوى سلطة ذات تأثير سلبى على الدرس البلاغى في غيبة التفريق بين طبيعة الظاهرة التي تقوم البلاغة على دراستها، والظواهر التي يقوم علم النحو على دراستها، وفى غيبة من التفريق أيضًا بين الفلسفات التي قام عليها علم النحو، والفلسفة التي ينبغي أن يقوم عليها الدرس البلاغى.[1]

(١) د. عيد بليع: الأثر السلبى للنحو على الدرس البلاغي، مجلة فصول، القاهرة العدد ٦٠ سنة ٢٠٠٢ م ص٨٧

لعل فيما أشرنا إليه من إحصاء د. خديجة ما يقطع بنفى القول بعدم الاستشهاد، فالحقيقة هي قلة الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف في النحو واللغة، وقد التفت د. عودة أبو عودة في مناقشة أسباب إقلال النحاة من الاستشهاد إلى البُعد التاريخى بطرح هذين التساؤلين المبدئيين: " تُرى متى كان الناس يروون الحديث الشريف بالمعنى؟ هل رووه بالمعنى بعد جمع الحديث الشريف في المسانيد الصحيحة، وأصحها صحيحا مسلم والبخارى، أم رووه قبل ذلك؟ "[١] ، ويخلص من هذين السؤالين إلى أن الرواية بالمعنى كانت قبل تدوين الحديث النبوي الشريف[٢]، في الوقت الذي كان مازال حفظ الحديث النبوي فيه مقصورًا على المحَدِّثين؛ فلم يكن قد راج تدوينه وانتشر في البيئة الإسلامية الانتشار الذي يمكن النحاة وغيرهم من الوقوف عليه، مستدلًا على ذلك بأن وضع قواعد علم النحو بدأ في القرن الأول الهجرى، أبو الأسود الدؤلى ٦٩هـ، الخليل بن أحمد الفراهيدى ١٧٥ هـ، سيبويه ١٨٠هـ، أي قبل تدوين الحديث النبوي الشريف في كتب الصحاح التي ذاعت وشاعت بعد ذلك، " فالحديث النبوي الشريف لم يكن قد بدأ تدوينه بعد تدوينًا يسمح بتداوله وانتشاره، الانتشار الذي يُمَكِّن النحاة من الاستشهاد به في قواعد اللغة، ولعل هذا هو تفسير وجود أحاديث قليلة في كتاب سيبويه وكتب النحاة المتقدمين؛ إذ لو كان هناك سبب غيره لكان حكم سيبويه والخليل على قليل الحديث مثل حكمهما على كثيرهْ سواء بسواء. "[٣]

---

(١) د. عودة خليل أبو عودة: بناء الجملة في الحديث النبوي الشريف في الصحيحين، مرجع سابق ص ٨٨.

(٢) يراجع في ذلك د. السيد الشرقاوى معاجم غريب الأثر والاستشهاد بالحديث في اللغة والنحو، مرجع سابق، إذ استقصى البحث في تتبع آراء النحاة واللغويين من جانب، والمُحَدِّثين والأصوليين من جانب آخر في قضية الرواية بالمعنى ص ١٧١ وما بعدها.

(٣) د. عودة خليل أبو عودة: بناء الجملة في الحديث النبوي الشريف في الصحيحين، مرجع سابق ص ٩١

وتتأكد هذه الرؤية بما أشار إليه د. السيد الشرقاوى في التفاته إلى زاوية أخرى للبُعد التاريخى فيما يتعلق بتدوين السنة النبوية الشريفة، فقد مر تدوين الحديث النبوي الشريف بثلاثة أطوار:

- **الطور الأول** هو الذي جمع فيه الرجال ما عندهم من العلم، وقد استمر هذا الطور إلى سنة ١٠٠هـ، ومن المعروف أن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه الذي أمر بجمع الحديث وتدوينه توفى سنة ١٠١هـ في كتابه لأبى بكر بن حزم تـ ١٢٠هـ والى المدينة المنورة، ثم كتب لسائر الأمصار.
- **الطور الثانى** هو الذي قام فيه أهل كل مصر من الأمصار الإسلامية بتدوين ما عند علماء ذلك المصر من العلم في كتب خاصة بأهل مصرهم، وقد امتد هذا الطور إلى سنة ١٥٠هـ، وهذا الطور إنما كان بعد وضع علم النحو كما تنبين آنفًا.
- **والطور الثالث** هو الذي جُمعت فيه علوم الدين الإسلامى كلها في جميع الأمصار ودونت في الدواوين الكبرى والمصنفات الجليلة، وهى التي صارت إلينا ولا تزال بين أيدينا، وقد بدأ هذا الطور من سنة ١٥٠هـ إلى ما بعد القرن الثالث الهجرى.[1]

بقى أن نشير إلى حقيقة مهمة نستخلصها من استقصاءات د. السيد الشرقاوى في تتبع القضية، تتعلق بالاستشهاد والرواية بالمعنى، تتمثل هذه الحقيقة في أن قضية الرواية بالمعنى إنما هي قضية موقوتة بشروطها التاريخية، فمناقشة قضية الرواية بالمعنى ـ أكانت أم لا؟ وكانت ممن ولم تكن ممن؟ ـ قبل التدوين شيء، ومناقشة شرعية الرواية بالمعنى ـ أهى صواب أم خطأ؟ بعد

---

(١) د. السيد الشرقاوى: معاجم غريب الأثر والاستشهاد بالحديث في اللغة والنحو، مرجع سابق ص ٢٦٢

التدوين وإلى يومنا هذا شيء آخر، والذى يعنينا في هذا المقام هو أكانت الرواية بالمعنى قبل التدوين أم لا؟ وكيف كانت؟ وممن كانت؟

فإذا علمنا أنها إنما كانت قبل انتشار التدوين وكانت ممن لم يدونوا ولم يطلعوا على التدوين تبين لنا أن فكرة الرواية بالمعنى قليلة الأهمية، فهى لم تكن مجازة من علماء المسلمين جميعًا ولكنها كانت من بعضهم فقط، كما كانت في فترة زمنية محدودة، كما كانت لعدد محدود تتوفر له قدرات خاصة تتعلق بالأمانة والدقة وما يلزمهما من مهارات وخبرات بالعربية وأسرارها، وإذا أضفنا إلى هذا مقدار الدقة وما أخذ به المصنفون أنفسهم به من التحرى علمنا أن قضية الرواية بالمعنى إنما كانت في أضيق نطاق، وهنا تأتى الحاجة إلى دراسة الأساليب في النصوص المختلفة بين روايات الحديث الواحد والأحاديث المتشابهة في ضوء بعضها البعض دراسة مقارنة أسلوبية بلاغية فلعلها أن تكون الجانب الشاغر بين رؤى العلوم والمعارف لهذه القضية.

ويذهب د. السيد الشرقاوى إلى ملمح آخر في تعليل إقلال المتقدمين وبخاصة سيبويه من الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف بقوله بالبُعد النفسى عند سيبويه المرتبط بمؤاخذة أستاذه حماد بن سلمة واستدراكه عليه بعض اللحن فيما كان يستكتبه من الحديث النبوي على وجه الخصوص، وذلك في ثلاث روايات ذكرها الزجاجى والزبيدى وأرجع إلى هذه المواقف قلة استشهاد سيبويه بالحديث النبوي الشريف[1]، ولا يخفى دور سيبويه الريادى في النحو العربى وما كان له من تأثير فيمن تلاه، ولكن هذا يعنى ـ على كل حال ـ أن متقدمى النحاة لم يكونوا في موقف الاختيار بين أن يستشهدوا أو لا يستشهدوا بالحديث النبوي

(١) د. السيد الشرقاوى: معاجم غريب الأثر والاستشهاد بالحديث في اللغة والنحو، مرجع سابق ص ١٩٣ ـ ١٩٥

الشريف من ناحية، كما أن عدم استشهادهم لم يكن نتيجة لموقف معرفى ضِدِّيّ من الحديث النبوي الشريف من ناحية أخرى، ولكنهم كانوا محمولين على هذا الموقف -كما ذكرنا - لأسباب تتعلق بالإجراءات المعرفية وليست بالمعرفة ذاتها.

وقد أفرد د. عودة في نهاية دراسته فصلا بعنوان: " ضرورة الاحتجاج بالحديث النبوي الشريف " ناقش فيه أقوال المانعين والمجوّزين للاحتجاج بالحديث النبوي الشريف، وقد استند فيه على الأسباب السابقة، كما فصل فيه القول عن تأثر النحاة المتأخرين بكتاب سيبويه مشيرًا إلى أن قضية الاستشهاد بالحديث النبوي هي قضية فرعية تنبثق عن القضية الأم وهى رواية الحديث النبوي بين اللفظ والمعنى.[1]

بيد أن هذا المبرر الإجرائى الموقوت بزمن متقدمى النحاة لا ينسحب على موقف متأخريهم، " فإن هذا التحرج والتحفظ-الذي كان لفترة محدودة- امتد به النحاة إلى أن وصفوا به الحديث الشريف كله، حتى بعد أن جمع ودون في كتب الصحاح، على الرغم من علمهم اليقينى بأسلوب المحدثين في جمع الحديث وتدوينه "[2]

وليس بخفى أن هذا القدر قليل إذا قيس بغزارة الاستشهاد من القرآن الكريم والشعر العربى، فإذا قامت هذه الشواهد دليلا على الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف فإنها تقوم دليلا في الوقت نفسه على قلة هذا الاستشهاد، يقول د. السيد الشرقاوى: " فمهما يكن من أمر فإن الأمثلة التي تقدمت لاستدلال مؤلفى معاجم غريب الحديث والأثر بالحديث الشريف

---

(١) د. عودة خليل أبو عودة: بناء الجملة في الحديث النبوي الشريف في الصحيحين، مرجع سابق ص ٦٧٧ حتى ٦٩٦

(٢) المرجع السابق ص ٩١

لإثبات قضايا النحو، وكذلك ما أشرت إليه من الدراسات التي تتبعت شواهد الحديث في كتب النحاة، كل هذا يكفى للتدليل على أن الاستشهاد بالحديث في ميدان النحو كان معروفًا منذ البدايات الأولى للمؤلفات العربية، وأن هذا الاتجاه استمر بعد ذلك حتى أصبح طريقة ثابتة عند الإمام ابن مالك، ولكن هذا يعنى أن الاستشهاد بالحديث الشريف في قضايا النحو كان بنفس القدر الذي استشهد به النحاة من القرآن الكريم والشعر العربى، بل كان استشهادهم بالحديث أقل بكثير من استدلالهم بآيات القرآن أو بأبيات الشعر."[1]

فما كان تحفظًا وحيطة أصبح منهجًا ودستورًا، وهذا يشير إلى بُعدٍ في العقل العربى الذي يخلد للمستقر والسائد ولا يأخذ نفسه برصد الظواهر والتدقيق في أسبابها، ولا يجدُّ في البحث في الخلفيات المعرفية، التي تكشف علل المواقف المعرفية، ثم معارضتها وتجاوزها متى دعت الدواعى المعرفية إلى ذلك، أو اتباعها متى اطردت الأسباب والمبررات، فلقد كان مسلك متقدمى النحاة مبررًا معرفيًا، أما مسلك المتأخرين فيفتقر إلى التبرير المعرفى.

وقد خلص د. السيد الشرقاوى بعد مناقشة آراء العلماء في الحقول المعرفية المختلفة قديمها وحديثها إلى عرض رأى الشيخ محمد الخضر حسين الذي لم تخرج عنه قرارات مجمع اللغة العربية المصرى بالقاهرة، وقد حدد شروط الاستشهاد في أن يكون الحديث واردًا في الكتب الستة المدونة في الصدر الأول على أن تكون الأحاديث من المتواترة المشهورة، والأحاديث التي تستعمل ألفاظها في العبادات، والأحاديث التي تعد من جوامع الكلم، وكتب النبى ﷺ، والأحاديث المروية لبيان أنه ﷺ يخاطب كل قوم بلغتهم، والأحاديث التي دونها من نشأ بين العرب

(١) د. السيد الشرقاوى: معاجم غريب الأثر والاستشهاد بالحديث في اللغة والنحو، مرجع سابق ص ١٨٩، ١٩٠

الفصحاء، والأحاديث التي عرف من حال رواتها أنهم لا يُجيزون رواية الحديث بالمعنى مثل القاسم بن محمد والحسن بن سيرين، والأحاديث المروية من طرق متعددة وألفاظها واحدة[1]، ثم اقترح د. الشرقاوى أن يُضاف إلى ما تقدم الحديث الصحيح المروى في أحد الكتب الستة أو غيرها مما " حكم له أحد العلماء المحدِّثين المعتمدين في هذا الشأن بأنه حديث صحيح " ثم عاد واشترط أن يكون مدونًا في أحد الكتب الستة[2]، والحقيقة التي لا جدال فيها أن هذه الدراسات النحوية واللغوية جميعها لم تُعر الظاهرة الأسلوبية اهتمامًا يُذكر، وأنها انحصرت أو كادت في أبعاد الحكم بمعايير السند التي عُرفت في تراث علم الحديث، وأن المتن الذي يمثل الظاهرة اللغوية والنحوية ظل خافتًا غير فاعل في هذا الجدل، فلم يكن له حضور بارز عند علماء النحو واللغة، منتظرًا معايير السند لتحكم له أو عليه، حتى تلك الإشارات التي جاءت في الأبحاث الحديثة في اللغة والنحو انصرفت للأحكام العامة واهتمت بها، ولم تتعرض لتحليل الظواهر اللغوية، فقد بقيت الدراسات اللغوية والنحوية مرهونة بنتائج أبحاث علم الحديث من حيث الحكم بصحة الحديث.

هذا هو الموقف النحوى اللغوى، عرضنا أهم جوانبه بإيجاز حيث لا يتسع المقام للاستطراد في استقصاء جملة الآراء وتفصيلها، وفي الدراسات التي أشرنا إليها ما يفى بحاجة من تطلع إلى الاستقصاء في هذه القضية عند اللغويين والنحاة، أما موقف علم الحديث من هذه القضية فإن

---

(١) المرجع السابق نفسه ص ٢٧٥، ٢٧٦، ويُرجع إلى كلام الشيخ محمد الخضر حسين في دراسته: « الاستشهاد بالحديث في اللغة «، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، العدد الثالث ١٣٥٥هـ، وقرارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة في مجموعة القرارات العلمية في خمسين عامًا (١٩٣٤ — ١٩٨٤) ص ٥

(٢) د. السيد الشرقاوى: معاجم غريب الأثر والاستشهاد بالحديث في اللغة والنحو، مرجع سابق ص ٢٧٧

المصنفات التي تناولتها أكثر من أن تحصى قديمًا وحديثًا، وقد عالجت هذه المصنفات قضية الرواية بالمعنى واللفظ وما يتعلق بها من قضايا تدوين الحديث والسند ورجال الحديث وغيرها مما يضيق عنه المجال المحدود، بيد أننا كنا نتوقع أن نجد في كتب الحديث اهتمامًا بالظاهرة اللغوية في بحوث المتن، فهل ترى أوْلَت بحوث المتن الظاهرة اللغوية هذا الاهتمام المأمول؟

ثانيًا: نقد المتن :

لا ينفصل الحديث عن نقد المتن عن الرؤية النحوية اللغوية لقضيتى الرواية بالمعنى والاستشهاد في النحو واللغة بالحديث النبوي الشريف، ومن ثم فليس من المستغرب أن نتعرض في الحديث عن نقد المتن ومدى اهتمامه بالظاهرة اللغوية للدرس النحوى، فقد جاء في كتاب د. عودة أبو عودة الذي أشرنا إليه آنفًا تعرضه للأدلة التي استند إليها في إثبات أن الحديث النبوي الشريف مروى بلفظه، وقد قسم الأدلة إلى أدلة خارجية وأدلة داخلية، وبعد أن ذكر الأدلة الخارجية أخذ في استنباط الأدلة الداخلية التي تعين على القطع بلإثبات الرواية باللفظ، وقد نفذ ـ بلا شك ـ إلى ملاحظات حقيقة بالانتباه، حرية بأن تُستثمر في تواصل معرفى بين الحقول المختلفة التي تشترك في البحث في ظواهر بعينها، ومن هنا نقول إن الأدلة الداخلية التي استنبطها تعد من أوفى الرؤى في البحث في المتن، أو فيما أُطلق عليه في علم الحديث النبوي الشريف « نقد المتن « على ألا يفوتنا ارتباط هذه الملاحظات بإثبات رواية الحديث بلفظه ونصه لا بمعناه، أي أن دخول هذه الاستنباطات في نقد المتن دخول مغاير لما وجدناه عند علماء الحديث في نقد المتن، فبينما انصرف اهتمام علماء الحديث إلى تتبع الموضوع المكذوب من الحديث، انصرف اهتمام د. عودة أبو عودة إلى تتبع الحديث الصحيح لإثبات روايته بلفظه ونصه،

ولكن هذا التباين في طبيعة المادة التي قام عليها البحثان لا ينفى أن استنباطات د. عودة تدخل في صلب دراسة متن الحديث النبوي الشريف، بل تنفذ إلى رؤية ربما لم يتعرض لها علماء الحديث - فيما أعلم - قديمًا وحديثًا، ومن هنا نقول بالدعوة إلى استثمار هذه الاستنباطات، ولكى نتبين الإضافة التي حققتها هذه الاستنباطات نعرض أولا لملاحظات نقد المتن في علوم الحديث، ثم نُعرج على أدلة د. عودة، ثم نعرض لما أفرزته دراسات نقد المتن في علم الحديث، وكذا استنباطات د. عودة وعلاقتهما بالرؤية النظرية التي نطمح في تأصيلها في هذه الدراسة.

لعل كتاب ابن قيم الجوزية: " المنار المنيف في الصحيح والضعيف " من أكثر المراجع التي تردد ذكرها في كتابات من تناولوا قضية نقد المتن، فقد ساروا على خطاه مرددين أفكاره وشواهده، وقد توجه اهتمام ابن قيم الجوزية توجهًا كاملا نحو معرفة الحديث الموضوع، ولم يلتفت إلى مناقشة الحديث الصحيح، وكأنه اكتفى بالسند حجة ومعيارًا للحكم بصحة الحديث، ويبدو أن الذي دفعه إلى هذا المنحى هو أن حديثه جاء ردًا على سؤال عن معرفة الحديث الموضوع : "... وسئلت هل يمكن معرفة الحديث الموضوع بضابط من غير أن ينظر في سنده؟ "[1]

وقبل أن يشرع في الإجابة وضع إطارًا عامًا للخصائص التي ينبغي أن تتوفر فيمن يتصدى للحكم بالوضع بنقد المتن، والحق أن هذا التمهيد المتعلق بالخبرة التي تتكون منها الملكة المهيئة أهم من الخصائص التي وضعها لمعرفة الحديث الموضوع، يقول: " فهذا سؤال عظيم القدر وإنما يعلم ذلك من تضلع في معرفة السنن الصحيحة واختلطت بلحمه ودمه

(١) ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله: المنار المنيف في الصحيح والضعيف تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة ط ٢ مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب ١٤٠٣ – ١٩٨٣ م ص ٩

وصار له فيها ملكة وصار له اختصاص شديد بمعرفة السنن والآثار ومعرفة سيرة رسول الله ﷺ وهديه فيما يأمر به وينهى عنه ويخبر عنه ويدعو إليه ويحبه ويكرهه ويشرعه للأمة بحيث كأنه مخالط للرسول ﷺ كواحد من أصحابه، فمثل هذا يعرف من أحوال الرسول ﷺ وهديه وكلامه وما يجوز أن يخبر به وما لا يجوز ما لا يعرفه غيره وهذا شأن كل متبع مع متبوعه فإن للأخص به الحريص على تتبع أقواله وأفعاله من العلم بها والتمييز بين ما يصح أن ينسب إليه وما لا يصح ما ليس لمن لا يكون كذلك وهذا شأن المقلدين مع أئمتهم يعرفون أقوالهم ونصوصهم ومذاهبهم والله أعلم "[1]، ولعل أقرب الإشارات إلى ما نحن فيه من الدراسة البلاغية الأسلوبية للحديث النبوي الشريف هي الإشارة إلى الخبرة بالأساليب التي تتكون من طول الممارسة، وإن جاءت هذه الإشارة إلى الخبرة بالأساليب ضمنية في مستهل حديثه السابق، ولكننا نلفت هنا إلى أن السؤال كان عن إمكان معرفة الحديث الموضوع بضابط من غير أن ينظر في سنده، ومع ذلك فقد جاء نقد السند أساسًا في رفض الأمثلة التي ذكرها.

فقد ذكر شواهد من الأحاديث الموضوعة ولكنه اتخذ نقد السند السبب الأساسي في رفضها وذكر أقوال المُحَدِّثين في تكذيب رواتها، أما من جهة المتن فقد جاءت جميعها تتنافى مع ما يستسيغه العقل، واكتفى في التعليق عليها بقوله: " وهذا باب واسع جدا وإنما ذكرنا منه جزءًا يسيرا ليُعرف به أن هذه الأحاديث وأمثالها مما فيه هذه المجازفات القبيحة الباردة كلها كذب على رسول الله ﷺ فقد اعتنى بها كثير من الجهال بالحديث من المنتسبين إلى الزهد والفقر وكثير من المنتسبين إلى الفقه، والأحاديث الموضوعة عليها ظلمة وركاكة ومجازفات باردة تنادى على

(١) المرجع السابق نفسه ص ١٠

وضعها واختلاقها على رسول ﷺ"[1]، فقد جاء نقد المتن من جهة أنها من المبالغات والمجازفات القبيحة الباردة، والحقيقة أنها لا تحتاج إلى تحليل أسلوبى لنتخذ أساسًا في رفضها والحكم بتهجينها مقارنة بأساليب الحديث الصحيحة.

وفى الفصل السادس من الكتاب المذكور يذكر أنه سينبه على أمور كلية يعرف بها كون الحديث موضوعًا وهى: "... فمنها اشتماله على أمثال هذه المجازفات التي لا يقول مثلها رسول الله ﷺ، ومنها تكذيب الحس له، ومنها سماجة الحديث وكونه مما يسخر منه، ومنها مناقصة الحديث لما جاءت به السنة الصريحة مناقضة بينة، فكل حديث يشتمل على فساد أو ظلم أو عبث أو مدح باطل أو ذم حق أو نحو ذلك فرسول الله ﷺ منه برىء، ومنها أن يدعى على النبى ﷺ أنه فعل أمرا ظاهرا بمحضر من الصحابة كلهم وأنهم اتفقوا على كتمانه، ومنها أن يكون الحديث باطلا في نفسه فيدل بطلانه على أنه ليس من كلام الرسول ﷺ، ومنها أن يكون كلامه لا يشبه كلام الأنبياء فضلا عن كلام رسول الله ﷺ الذي هو وحى يوحى كما قال الله تعالى ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ أي وما نطقه إلا وحى يوحى فيكون الحديث مما لا يشبه الوحى بل لا يشبه كلام الصحابة، ومنها أن يكون في الحديث تاريخ كذا وكذا مثل قوله إذا كان سنة كذا وكذا وقع كيت وكيت وإذا كان شهر كذا وكذا وقع كيت وكيت، ومنها أن يكون الحديث بوصف الأطباء والطرقية أشبه وأليق، ومنها أحاديث العقل كلها كذب، ومنها الأحاديث التي يذكر فيها الخضر وحياته كلها كذب، ومنها أن يكون الحديث مما تقوم الشواهد الصحيحة

---

(١) المرجع السابق نفسه ص ١٢

على بطلانه، ومنها مخالفة الحديث صريح القرآن كحديث مقدار الدنيا وأنها سبعة آلاف." [1]

ثم ذكر عدة موضوعات تعد الأحاديث فيها من الوضع والكذب على رسول الله ﷺ ولكنه انصرف انصرافًا كاملا إلى الأحاديث الموضوعة وهى كما أشرنا فاسدة الإسناد، ثم إن من حاول أن يُقَعِّد لنقد المتن من المعاصرين قد اعتمدوا في الغالب على تلك القواعد التي وضعها ابن قيّم الجوزية، كما اعتمدوا على الأمثلة التي ذكرها، وفى بحث عن وجوه نقد المتن عند ابن تيمية لم يخرج الباحث عما ذكره ابن القيم، بل تمثل البحث في تتبع الوجوه المذكورة عنده والتماس شواهدها في مؤلفات ابن تيمية، وهو يقر بذلك في تعليقه على ندرة المؤلفات في هذا الباب بإشارته إلى أن كتاب ابن القيم هو العمدة في هذا الباب[2]، ومن الغريب حقًا أن يذهب باحث آخر إلى أن فكرة كتاب ابن القيم " قد قامت على نقد المتن دون النظر في السند، ووضع من القواعد والضوابط التي ما زال الباحثون عالة عليها "[3]، ولعل حديثًا واحدًا لم يخل من إشارة إلى السند في كتاب ابن القيم المذكور، بل اعتمدت رؤية ابن القيم اعتمادًا كاملًا على نقد السند، الأمر الذي يجعل من القول بالقواعد والضوابط لنقد المتن في كلامه من المبالغات التي لا تستند إلى واقع، فالكاتب نفسه يعود ويعلق على الدراسات التي قامت حول نقد المتن ومنها كتاب ابن القيم بقوله: " ولعل المأخذ الأكبر على معظم هذه الدراسات، هو تمحورها حول عدد من

---

(١) المرجع السابق

(٢) د. بدر محمد محسن العماش: أشهر وجوه نقد المتن عند شيخ الإسلام ابن تيمية، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها جـ ١٧ عدد ٣٣ ربيع الأول ١٤٢٦هـ

(٣) د. عبد الجبار سعيد: الإطار المرجعي لعلم نقد متن الحديث النبوي الشريف، مجلة إسلامية المعرفة، يصدرها المعهد العالمى للفكر الإسلامى بالولايات المتحدة الأمريكية العدد ٣٩

الروايات الضعيفة والموضوعة، دون خوض غمار الحديث الصحيح "[1]، تُرى أين الضوابط التي أشار إليها في كلامه السابق؟ ولكننا نؤكد على أن كلام ابن القيم جاء في معرض الإجابة عن سؤال محدد حول الحديث الضعيف، ومن ثم كان محكومًا بالسؤال.

أضف إلى هذا أن البحث في لغة الحديث النبوي الشريف من الوجهة البلاغية الأسلوبية لم يحظ باهتمام يُذكر من الذين تناولوا قضية المتن قدماء ومحدَثين، وربما تكون الإشارة الوحيدة للظاهرة اللغوية أن يكون الكلام لا يشبه كلام الأنبياء فضلا عن كلام رسول الله ﷺ، وإن جاءت هذه الإشارة ضمنية ولم تشر إلى الأساليب والظواهر اللغوية، بالإضافة إلى إشارته المجملة الأولى التي سار على نهجها غير واحد من المحدثين ذكرًا وترديدًا ليس غير، فقد جعل بعض الباحثين من معايير صحة المتن: " فصاحة القول النبوي وبلاغته «، ثم أشار إلى أن هذا من مظاهر انسجام الوحى ومفرداته بعضها مع بعض، فخطاب الوحى بليغ ذو مستوى عال، في لغته ومعانيه فهو خطاب الذي لا ينطق عن الهوى وقوله ﷺ، أعطى جوامع الكلم، ولا يتصور أن أن ينسب إلى النبى ﷺ ركيك الكلام أو سخيفه، فهو ﷺ لا يتكلم إلا بجوامع الكلم، ولا يليق بمثله ﷺ ما كان لا يشبه كلام الأنبياء، أو ما كان إلى القصاص والسرد القصصي أقرب، " وهذا الضابط المنهجي يدركه كل من كان خبيرًا بسنة النبى ﷺ وما يليق به وما لا يليق، ويستطيع أن يلحظ كلام النبوة ويميّزه عن غيره "[2]، وقد تكرر هذه الإشارة اللغوية كاملة في دراسة أخرى رصد فيها المؤلف أقوالا لغير واحد من القدماء والمحدثين ساروا فيه على النهج

---

(1) المرجع السابق

(2) المرجع السابق نفسه

نفسه الذي سار عليه ابن القيم.[1]

ولكن القول بالضابط المنهجي على هذه الملاحظة العامة تعوزها الدقة، فليس ثم منهجية في أي من كتب الحديث تتعلق بالدرس الأسلوبي، وإذا كانت وجهة المُحَدِّثين في الاهتمام بنقد المتن في الحديث الصحيح - التي أخطأها أكثر الباحثين في نقد المتن - يرجع إلى محاولة عرض الحديث الصحيح على معايير صحة المتن بغية التأكد من صحته، فإن ما يعنينا هنا ليس الحكم بالصحة أو الوضع، وإنما الذي يعنينا هو تقديم دراسة وصفية خالصة يمكن أن تكون معطياتٍ بين أيدى المهتمين بنقد المتن، فدراستنا لا تبحث في القطع بالحكم بأن الحديث صحيح أو موضوع، بل تبحث في المقارنة بين نصوص المختلفة بين روايات الأحاديث الصحيحة نفسها، بقى أن نشير إلى أن الدافع الأول لطرح هذا الموضوع عند أكثر المُحْدَثين هو البُعد العقلى المنطقى الخالص، وربما جاء ذلك بتأثير ما أثاره بعض المستشرقين ومن نحا نحوهم، ومن هنا كان التأكيد على أن العقل أساس ثبوت النقل.

أما استنباطات د. عودة أبو عودة التي أشرنا إليها فقد تعرضت لظواهر لغوية ونحوية في المتن حاول من استقصائها إثبات رواية الحديث بلفظه ونصه، وقد استنبط أربعة وعشرين دليلا أطلق عليها الأدلة الداخلية على الرواية باللفظ والنص، نشير منها إلى ما يرتبط بالظاهرة اللغوية ارتباطًا مباشرًا من مفردات أو تراكيب أو أبعاد سياقية تداولية، فمن الملاحظات التي تتعلق بالألفاظ دون التراكيب:

تردد بعض الرواة بين كلمة وأخرى حرصًا على رواية الحديث كما

(١) د. بدر محمد محسن العماش: أشهر وجوه نقد المتن عند شيخ الإسلام ابن تيمية، مرجع سابق ص ١١٨

هو، وتسجيلهم هذا الاحتمال، وورود كلمات في نصوص الأحاديث الشريفة لم يكن رواة الحديث من الصحابة يعرفونها لأنها غير معروفة في لهجات قبائلهم، فيوردونها كما تعلموها من الرسول ﷺ، ويتركون ما يرادفها في لهجاتهم.، إصرار النبى ﷺ على لفظ بعينه والنص على هذا الإصرار في الحديث النبوي الشريف.[1]

❖ **ومن الملاحظات التي تتصل بالتراكيب:**

ذكر فقرات في بعض الأحاديث النبوية الشريفة، كسؤال مثلا ، أو وصف، أو جملة معترضة، أو غير ذلك مما يمكن حذفه دون أن يختل المعنى أو ينقص الفكرة الأساسية في الحديث الشريف، أو أن يرد في الحديث أسئلة من الناس فيتوقع السائل لها جوابًا محددًا، فإذا به يفجأ بأن الجواب النبوي غير ما يتوقعه، أو أسلوب الإجابة يكون غير متوقع، كأنْ تكون الإجابة بأسلوب طلبى كالتمنى أو السؤال أو الشرط، وكذا الأحاديث التي تأتى في حوار، ومنها أيضًا النص على أن بعض الكلام للصحابى راوى الحديث، أو تعليقات من بعض الصحابة، أو أن يأتى في نص الحديث الشريف توكيد لفظى.[2]

❖ **ومن الملاحظات التي تتصل بأبعاد سياقية تداولية:**

خروج الراوى من نص الكلام الحرفى للنبى ﷺ إلى الحديث عنه ﷺ بضمير الغائب في الأحاديث التي تتضمن إشارات جسدية، أو رواية كلمات بعينها نطق بها النبى ﷺ تمثيلًا لمعنى أو صورة، فجاء الرواة ونطقوا بها ومثلوها كما شاهدوها، أو ورود أسماء إشارة في أحاديث نبوية

---

(١) د. عودة خليل أبو عودة: بناء الجملة في الحديث النبوي الشريف في الصحيحين، مرجع سابق ص ١١٩، ١٢٥، ١٢٩

(٢) المرجع السابق ص ١٢٠، ١٢٥، ١٣١، ١٣٦، ١٣٨، ١٣٩

شريفة ولا تتضح مواضع الإشارة إلا من سياق الحديث، أو حديث الراوى عن نفسه بضمير الغائب وفق ورود ذلك في الحديث، أو ورود أصوات دالة على التعجب والدهشة ليست أفعالا ولا أسماء ولا حروفا.[1]

تلك هي أكثر الاستنباطات التي تعرضت للظواهر اللغوية في متن الحديث لنبوى الشريف، وقد استنبطها المؤلف لإثبات أن الحديث النبوي الشريف مرى بلفظه ونصه، وهى وإن كانت متجهة لإثبات هذه الحقيقة فإنها تُثبت حقيقة ضمنية أخرى لازمة لهذه الحقيقة وهى الحكم بصحة هذه الأحاديث، وهى بهذه الحقيقة الضمنية تضيف إلى حجة السند حجة المتن على صحة الأحاديث وروايتها عن رسول الله ﷺ.

ولكنَّ الأمانة العلمية تقتضينا القول بأن أدلة د. عودة واستنباطاته لا تُقبل جملة، فمنها مثلا ما ليس باستنباط على الإطلاق ولا يدخل ضمن المختلف على روايته بين اللفظ والمعنى وهذا ما أشار إليه بثبات لفظ الحديث مع اختلاف الروايات[2]، أو ما نص عليه بعض الرواة من رواية الحديث بلفظه[3]، فدائرة الاختلاف _ في ظني _ تنحصر في المختلة ألفاظه بين الروايات، ومنها أدلة تقوم حجة لإثبات الرواية بالمعنى على حين قصد الرجل منها إثبات الرواية باللفظ، ذلك لأنه ذكر شواهد بعينها ومثل لها بأحاديث، وهذا الصنيع يمكن أن يُرد عليه بقبول القول بالرواية باللفظ في الأحاديث التي توفرت فيها هذه الأدلة، أما ما عداها مما لم تتوفر فيه هذه الأدلة فلا يقوم دليل على روايتها باللفظ، حتى إن كان قصده أن ما يصدق على البعض يصدق على الكل، فبالمخالفة سيقول المنكرون بالحجة نفسها.

---

(١) المرجع السابق ص ١١٦، ١٢٢، ١٢٧، ١٣٥، ١٣٩

(٢) المرجع السابق ص ١٣٢

(٣) المرجع السابق ص ١٢٥

لا مناص من الإقرار بحقيقة واقعة وهى أن هناك اختلافات لفظية بين كثير من الروايات، ويستلزم الإقرار بهذه الحقيقة إقرارًا آخر بوجود الرواية بالمعنى، وإذا كنا نقر بهذه الحقيقة مراعاة للأمانة العلمية وما تقتضيه من الحياد والموضوعية والصدق، فإنه من مقتضيات الصدق أيضًا أن نقر بأن هذه الحقيقة جزئية، في وجودها المطلق في الحديث النبوي الشريف عامة، وجزئية في وجودها في الحديث الواحد؛ لأنها ببساطة شديدة ليست إعادة صياغة، أي ليست إعاة تراكيب، أي ليست تغييرًا في الأساليب والظواهر البلاغية، وإنما هي فقط تغيرات في بعض الألفاظ، وحسبنا ـ إلى جانب هذا ـ أننا على يقين كامل بعدم التناقض بين الروايات التي وردت فيها هذه الاختلافات اللفظية، ومن ثم فإن وجود روايات بالمعنى ليس أمرًا مزعجًا معرفيًا أو دينيًا، ولا تمنعنا الحساسية الدينية من الإقرار بهذه الحقيقة، ما دمنا قد أيقنا بالشواهد القاطعة بأن الرواية بالمعنى هنا إنما تعنى بعض التغييرات في بعض الألفاظ فقط بين الروايات، وليست رواية بالمعنى بالمفهوم المطلق الذي يتردد على ألسنة بعض الباحثين أو الدارسين الذين لم يفقهوا خصائص الأساليب.

وحسبنا أيضًا ـ تأكيدًا على جزئية الظاهرة وضآلتها وانعدام خطرها ـ أنه ثم فرق بين إنسان يعمد عمدًا إلى إعادة الصياغة، ويتحراها حتى تستحيل صياغةً أخرى في اللفظ والأسلوب، وآخر يعمد عمدًا إلى الالتزام بألفاظ المروى ويتحرى في ذلك أقصى ما يمكن لعقل بشرى من الدقة، وليس من الأمانة العلمية في شيء ألا نفرق بين الموقفين، فلا نقيم وزنًا للبُعد النفسى للموقفين ولأصحابهما، بل ليس من مقتضيات الحد الأدنى من المعرفة في شيء أن يغفل أي باحث عشرات الأدلة على الرواية اللفظية، ويتغاضى عن الاتفاق بين الروايات في أكثر الألفاظ، ويقصُر نظره فيُقَصِّر ويقتصر على رؤية الألفاظ القلائل التي طرأ عليها تغير بين الروايات،

فيجعل الاستثناء قاعدة، ويعمم حكم ما اختلف على سائر ما اتفق، وليس من ألف باء المعرفة أن يغفل المرء تراثًا كاملا من جهود العلماء في دراسة رجال الحديث لا خلاف بين عاقلَين على مقدار الدقة والأمانة التي أخذوا بها أنفسهم، إلى حد كان لا يقبل الإمام الشافعى فيه شهادة من لا يقبل حديثه، فكان يرد الحديث من الذي يرويه بألفاظه إذا ثبت عنده أنه لا يعقل المعنى وإن كان عدلا مقبول الشهادة؛ لأنه بذلك يكون عنده موضع ظنة بيّنة يرد بها حديثه[1]، فالقول بالرواية بالمعنى من المغالطات المعرفية الصارخة، ومن ثم فالقول به يحتاج إلى مزيد من التدقيق وتحرى الأمانة العلمية في التطرق لجوانب القضية بشكل عام، إذ ليس من الأمانة العلمية في شىء ألا يُقدَّر هذا الجهد الهائل من التحرى والتدقيق الذي أخذ به علماء الحديث وأصحاب الصحاح والمسانيد أنفسهم.

ومن ثم نرى ـ وفق الحيثيات السابقة ـ أن دائرة الرواية بالمعنى تضيق حتى تكاد تتلاشى، ولا أحسبنا إلا مراعين الأمانة العلمية عندما ننظر إلى اختلاف اللفظ في حدود جزئيته، وأن هذا الاختلاف الجزئى لا يعنى بحال من الأحوال إثبات الرواية بالمعنى، أضف إلى هذه الحقيقة ما أسلفنا الإشارة إليه من أن ضرورة التفريق بين اللفظ والنظم، فاللفظ شىء والنظم والأسلوب والظواهر البلاغية شىء آخر، ومن ثم يأتى البحث البلاغى الأسلوبى ضرورة معرفية وليس من قبيل الترف المعرفى الذي يمكن إهماله أو غض طرف البحث عنه، ولا أرى أن يكون هذا إلا ببحث أسلوبى في التراكيب والمقارنة بين الأساليب، وهذا عمل لا ندعى أن هذه الدراسة قد بلغت منتهاه، بل إن أقصى ما نطمح إليه في هذه الدراسة أن تفتح دربًا بحثيًا

---

(١) د. السيد الشرقاوى: معاجم غريب الأثر والاستشهاد بالحديث في اللغة والنحو، مرجع سابق ص ٢٥٦، ويراجع الإمام الشافعي: الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط مكتبة دار التراث بالقاهرة ١٩٧٩م ص ٣٨١

غير مطروق عند القدماء والمحدثين، له مبرراته المعرفية التي أشرنا إلى جانب منها، وله وأصوله النظرية التي تُحكم منطلقات البحث وغاياته، وله إجراءاته المنهجية التي تضبط خطى السير فيه، وهذا ما نحاوله في الرؤية البلاغية التي نؤصل لها في الصفحات التالية.

ثالثا: شبهة الرواية بالمعنى، الرؤية البلاغية

يبقى أن نفرغ لموقف الدرس البلاغى من هذه القضية أو قل من هذه الشبهة، ونؤكد بداية على أن اضطلاع البحث البلاغى بهذه المهمة يمليه أمران: شبهة وضرورة.

أما **الشبهة** فإن الذي يثيرها في الدرس البلاغى هو ما أسلفنا الإشارة إليه من أن الرواية بالمعنى تعنى أن الصياغة إنما تكون للراوى، ولو صح هذا لكان البحث البلاغى في الحديث النبوي على أنه بلاغة الرسول ﷺ باطل من أساسه، فإما أن تكون هناك مبررات علمية موضوعية تجليها ضرورة بحثية منهجية أو لا يكون ثم مبرر للبحث في هذه القضية برمتها، وليس ثم شك في أن وجود هذه الشبهة يمثل مبررًا بحثيًا كافيًا للخوض في دراسة منهجية تنبنى على أصول نظرية علمية تأخذ نفسها بالموضوعية العلمية.

وأما **الضرورة** فيمليها أن الأمر لا يقف عند حد الشبهة التي أشرنا إليها، ولكن أمر هذه الشبهة فيما يتعلق بالبحث البلاغى يتجاوز قضية الرواية بالمعنى ليثير الاختلاف اللفظى بين النصوص في كثير من الروايات، ومن ثم تتمثل الضرورة في نتيجة خلصنا إليها كانت فرضية قبل الولوج في خضم هذا البحث ثم صارت نتيجة واثقة الخطى بعد طول تدبر وتأمل في الحديث النبوي الشريف وما كتب عنه في الحقول المعرفية المختلفة، وخلاصة هذه النتيجة: أنه بالتحليل الأسلوبى الذي يقوم على

مبدأ المقارنة الأسلوبية بين الظواهر البلاغية الأسلوبية في نصوص الروايات المختلفة نتبين أن هذه الظواهر ثابتة في الغالب الأعم، وهذا المنهج القائم على رصد الظواهر وتحليلها يتجاوز الرؤية الضيقة للفظ والمعنى منفصلين، ووفق هذا المنهج الجاد يكون البحث البلاغى إضافة إلى العلوم والمعارف التي أخذت نفسها بالبحث في الحديث النبوي الشريف، فيرد ردًا صارمًا على القائلين بالرواية بالمعنى مستندين إلى اختلاف بعض الألفاظ، بأنه لو كانت الألفاظ ـ في اختلافها بين الروايات ـ للراوى فإنه لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون الظواهر البلاغية والأسلوبية - في اتفاقها بين الروايات - للراوي.

ولكن هذه الرؤية تنطلق من الإيمان بأصل معرفي راسخ في رؤية الظواهر اللغوية بشكل عام، والبلاغية والأسلوبية بشكل خاص، يتمثل هذا الأصل في الإيمان بمدى إسهام الظاهرة البلاغية والأسلوبية في إنتاج المعنى، بقى أن نركز على أن هذا الجهد ليس من قبيل الترف المعرفى، ولكنه ضرورة معرفية تفرضها الملابسات التي أحاطت بالحديث النبوي الشريف، تنضاف إلى جهود العلماء في الحقول المعرفية المختلفة للتدليل على نسبة الحديث النبوي الشريف لرسول الله ﷺ، ولعلها تجيب عن بعض التساؤلات حول اختلاف النصوص بين بعض الروايات، على الرغم من إقرار علماء الحديث وأصحاب الصحاح بصحة هذه الروايات جميعها، ولكن جهودهم على إخلاصها وتفانيها في البحث والدرس لم تكشف كشفًا وافيًا شافيًا عن هذه الظاهرة، فلعل هذا الجهد البلاغى الأسلوبى أن يصل بنا إلى ثلج اليقين، ثم لعله أن يقدم إضافة معرفية بين يدى علماء الحديث فيما يتعلق بنقد المتن.

وهذه الحقيقة تشهد أن الدرس البلاغى لا يقف عالة على العلوم والمعارف المختلفة، بل إنه يملك زمام المبادرة متى توفر له باحثون

يؤمنون بفاعليته ليس في مقاربة النصوص والظواهر، باحثون يؤمنون حقًا بأنه لن يكون ذلك ممكنًا إلا إذا تبدل منهج البحث البلاغى فقام على أصول نظرية واثقة، وتجاوز النهج التقليدى العقيم الذي يكتفى بما قاله السابقون فيصرف جُلّ همه في التماس الشاهد والمثال من الحديث النبوي الشريف قانعًا بأن ماقدم هو البحث البلاغى وليس وراءه زيادة لمستزيد، والحق أن هذا المسلك لا يُرضى المتقدمين ولا المتأخرين.

ومن هنا كان وضع الأصول النظرية لمعالجة هذه القضية من أهم جوانب النظرية التي نقترحها هنا، وسنحاول إن شاء الله تعالى بيان الإجراء المغاير الذي نرى أن يأخذ البحث البلاغى به نفسه بوصف هذا الإجراء يمثل رؤية مغايرة للسائد في معالجة البلاغة النبوية - من ناحية - وبوصفه ردًا على هذه الشبهة من ناحية أخرى، وهو إجراء، بلا شك، يحتاج إلى همم لا تفتر، ولا أرى هذا الأمر إلا مستوجبًا جلاء منا، فبه يكون البحث البلاغى في الحديث النبوي الشريف أوْ لا يكون.

إن المبدأ الذي نحاول جلاءه هنا بوصفه أحد أهم مبادئ النظرية التي نقترحها لجلاء هذه الشبهة والوفاء بالضرورة، يملى علينا حتمية استحضار ـ من التصورات الخاصة بتحليل النصوص ـ تلك التصورات التي لها علاقة وثيقة بهذه القضية قديمًا وحديثًا، ومن أهمها:

- اللفظ والنظم.
- المقارنة الأسلوبية.

ولا يأتى طرح هذه التصورات مبنيًا على انتقاء عشوائى، بل ينطلق هذا الطرح من الشبهة المثارة نفسها، فما هذه الشبهة سوى ظاهرة لغوية، ونقول دائما إن الظاهرة تستدعى التصورات النظرية الصالحة لمعالجتها، وتقترحها بل تفرضها فرضا، وتسرى العلاقة بين الظاهرة والتصورات

النظرية في تفاعل جدلى يعطى النظرية كما يعطى الظاهرة، وهذا انطلاق من مبدأ أساسى في رؤيتنا نأخذ أنفسنا به دائما خلاصته: أن كل معالجة لظاهرة ما وفق منهج معين هو إعادة نظر في المنهج نفسه بقدر ما هو إعادة رؤية للظاهرة الأدبية[1]، فإذا كانت شبهة الرواية بالمعنى وما يغذيها من واقع فعلى يتمثل في الاختلاف بين بعض الروايات تستدعى قضية اللفظ والمعنى في التراث النقدى والبلاغى فإن الربط ضرورة منهجية بين فكرة اللفظ والمعنى التي شاعت وذاعت في التفكير العربى النقدى والبلاغى، وهذا الفصل بين اللفظ والمعنى في كلامه ﷺ الذي نرى في ضوئه هذه الثنائية، نعم نرى في ضوئه هذه الثنائية، ولا نقول نراه في ضوء هذه الثنائية؛ لأن هذه الثنائية تأخذ هنا بُعدًا آخر لا تمثل معه ثوابت تنظيرية يُنظر إلى الظواهر في ضوئها، بل يأتى النظر إليها في ضوء ظاهرة البلاغة النبوية إعادة نظر في التفكير النقدى والبلاغى نفسه، ومن ثم نشير هنا إلى تماس القضيتين المطروحتين مع قضية اللفظ والمعنى الذائعة في التراث العربى تماسًا يصل إلى حد التداخل وبخاصة فيما يخص ثنائية اللفظ والنظم التي نعرض له أولا.

أولا: اللفظ والنظم:

لن أبدأ من حيث بدأت المعالجة العربية القديمة ولكن نبدأ من حيث انتهت قمة معالجاتهم على يد العظيم عبد القاهر الجرجانى، ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا: إن ثنائية اللفظ والمعنى تغير وجهها وجوهرها فاستحالت على يد عبد القاهر رحمه الله إلى اللفظ والنظم، والحرى بالتأمل هنا هو إجاباته ودلائله المتعدده على التساؤل أيهما يُنتج المعنى اللفظ أم

---

(١) د. عيد بلبع: جدل المنهج والظاهرة، السرقات الشعرية بين النقد الأسلوبى والتحليل التناصى، بحث منشور في مجلة بحوث كلية الآداب جامعة المنوفية عدد ٥٣ أبريل ٢٠٠٣م

النظم؟ وهذه الإجابات هي أهم ما نحتاج إليه فيما نحن بصدده؛ لأن قول عبد القاهر بالنظم لا اللفظ منتجًا للمعنى يُعد المقدمة الأهم في النظر إلى اختلاف النصوص بين الروايات المختلفة للحديث الواحد؛ لأن الذي يعنينا في التحليل البلاغى الأسلوبى للاختلاف بين الروايت هو هذا التساؤل: هل جاء الاختلاف في اللفظ أم جاء في النظم؟ ولا أرانا بحاجة إلى التأكيد على أن النظم هنا يعنى الأسلوب، وأن الأسلوب يعنى - في مصطلحات عبد القاهر - صورة المعنى، وأن أي تغيير في صورة المعنى (الأسلوب) يواكبه تغيير - ولا بد - في المعنى، ومن ثم فلا معنى للقول باللفظ والمعنى، تلك المقولة التي سادت في التعرض لدراسة الحديث النبوي الشريف، إذ ليس بحاجة إلى إقامة حجة أن الخلاف الذي ساد ساحة الدرس النحوى اللغوى، كما ساد ساحة علوم الحديث الشريف هو: هل الحديث الشريف مروى باللفظ أم بالمعنى؟ ولم يقل واحد ـ فيما أعلم ـ هل الحديث الشريف مروي بالمعنى أم بالنظم (الأسلوب)؟ وبعبارة أخرى يكون التساؤل جوهر التغيير هنا يكون في تغير اللفظ أم في تغير النظم (الأسلوب)؟

ومن هنا يمكننا القول بأن هذه النظرية تعرض لرؤية غير مطروقة من قبل في دراسة الحديث النبوي الشريف تتخطى الوقوف عند ثنائية اللفظ وخصوصيتها في درس الحديث النبوي الشريف.

فلا نكاد نجد إشارة إلى البُعد الأسلوبى إلا في دراسة د. عودة أبو عودة التي أسلفنا الإشارة إليها، وذلك في حديثه عن الأدلة الداخلية التي استنبطها على رواية الحديث باللفظ إذ يقول: "... وإن تغيير مواقع الكلمات - وإن لم يغير من المعنى الأساسى للجملة أحيانًا - إلا أنه يحدث تأثيرًا معنويًا أسلوبيًا ينقل مواقع التركيز المعنوى من كلمة إلى أخرى، ضمن عوامل الموقف اللغوى واستراتيجيه الكلام ومشاعر

المتحدث، وعلاقته بالسامع أو المتلقى، مثل التقديم والتأخير المباح في الجملة، أو تحويل الكلمة من بناء المعلوم إلى المجهول، وهذه التأثيرات الأسلوبية تمثل جزءًا من أغراض الكلام، أي الاستخدام اللغوى ووظائفه الدلالية، وتكشف جانبًا مهمًا من موقف المتحدث "(١)

لقد جاء حديث عبد القاهر عن الأسلوب إتمامًا لحديثه عن اللفظ، وأنه لا تكون المزية للفظ في ذاته، وأنه ليس ثم فضيلة للكلمة المفردة، إذ يرى أن الغلط الذي دخل على الناس في حديث اللفظ كالداء الذي يسرى في العروق ويفسد مزاج البدن، ولذلك عمد إلى اللفت والتأكيد على الخلل المسيطر على التفكير النقدى المتمثل في انحصار الرؤية النقدية في الثنائية الصارمة اللفظ والمعنى، ليؤكد على غفلة هذه الرؤية للأسلوب الذي هو شيء غير اللفظ والمعنى، ومن ثم يؤكد على ضرورة أن يؤخذ البعد الأسلوبى في حساب المحلل، وقد أطلق على الأسلوب مصطلح الصورة، يقول:" وقد علمنا أن أصل الفساد وسبب الآفة هو: ذهابهم عن أن من شأن المعانى أن تختلف عليها الصور وتحدث فيها خواص ومزايا من بعد أن لا تكون، فإنك ترى الشاعر قد عمد إلى معنى مبتذل فصنع فيه ما يصنع الصانع الحاذق إذا هو أغرب في صنعة خاتم وعملِ شَنْفٍ وغيرهما من أصناف الحلي، فإن جهلهم بذلك من حالها هو الذي أغواهم واستهواهم وورطهم فيما تورطوا فيه من الجهالات وأداهم إلى التعلق بالمحالات وذلك أنهم لما جهلوا شأن الصورة وضعوا لأنفسهم أساسا وبنوا على قاعدة فقالوا: إنه ليس إلا المعنى واللفظ ولا ثالث، وإنه إذا كان كذلك وجب إذا كان لأحد الكلامين فضيلة لا تكون للآخر ثم كان الغرض

(١) د. عودة خليل أبو عودة: بناء الجملة في الحديث النبوي الشريف في الصحيحين، مرجع سابق ص ١١٦، ويراجع أيضًا للمؤلف نفسه: التطور الدلالى بين لغة الشعر الجاهلى ولغة القرآن الكريم، ط مكتبة المنار بالزرقاء، الأردن ١٩٨٥م ص ٧٥

من أحدهما هو الغرض من صاحبه أن يكون مرجع تلك الفضيلة إلى اللفظ خاصة وأن يكون لها مرجع إلى المعنى من حيث إن ذلك ـ زعموا ـ يؤدى إلى التناقض وأن يكون معناهما متغايرا وغير متغاير معا، ولما أقروا هذا في نفوسهم حملوا كلام العلماء في كل ما نسبوا فيه الفضيلة إلى اللفظ على ظاهره وأبوا أن ينظروا في الأوصاف التي أتبعوها نسبتهم الفضيلة إلى اللفظ مثل قولهم لفظ متمكن غير قلق ولا ناب به موضعه إلى سائر ما ذكرناه قبل فيعلموا أنهم لم يوجبوا للفظ ما أوجبوه من الفضيلة وهم يعنون نطق اللسان وأجراس الحروف، ولكن جعلوا كالمواضعة فيما بينهم أن يقولوا اللفظ وهم يريدون الصورة التي تحدُث في المعنى والخاصة التي حدثت فيه "[1]

وبذلك يضيف عبد القاهر بعدًا آخر لمفهوم مصطلح اللفظ، بأنه لا يعنى ما عناه هؤلاء في استعمالاتهم السابقة التي أشار إليها، ولكنه يعنى الصورة أو الأسلوب، بيد أن الأمر في معالجة قضية اختلاف النصوص بين الروايات في الحديث الشريف تذهب مذهبًا آخر وتنحو نحوًا مغايرًا، فاللفظ عنده يعنى اللفظ ولا يعنى شيئًا آخر غير اللفظ، يستوى في ذلك المتهمون والمدافعون، الأمر الذي يضيف إلى معالجتنا هذه مبررًا معرفيًا جديدًا، ويخلص إلى فائدة ضمنية.

فموقف علماء الحديث والنحاة يختلف اختلافًا بيّنًا عن موقف النقاد والبلاغيين والباحثين في إعجاز القرآن في مفهوم اللفظ، فإننا نرى عبد القاهر يعرض أن هذا المفهوم كان هو غرض العلماء الذين قالوا باللفظ من قبل، بل إن الجاحظ في مقولته المعروفة: " المعاني مطروحة وسط الطريق يعرفها العربى والعجمى والحضرى والبدوى وإنما الشعر صياغة وضرب

(١) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، تـ محمود محمد شاكر، ط٢ الخانجى، القاهرة ١٩٨٩م ص ٤٨١

من التصوير " لم يشر إلى اللفظ، بل أشار إلى المعنى الذي استُنتج منه استنتاجًا اللفظ، على الرغم من أن الجاحظ صرح تصريحًا بأن ما يقصده بعكس المعنى هو الصورة، أي الأسلوب، وهذا واضح صريح في قوله بالصياغة والتصوير، ويشير عبد القاهر إلى هذا هو ما عناه غير الجاحظ من العلماء إذ قالوا:

إنه يأخذ الحديث فيشنفه ويُقَرِّطه، ويأخذ المعنى خرزة فيرده جوهرة وعباءة فيجعله ديباجة ويأخذه عاطلا فيرده حاليا، وليس كون هذا مرادهم بحيث كان ينبغي أن يخفى هذا الخفاء ويشتبه هذا الاشتباه، ولكن إذا تعاطى الشيء غير أهله وتولى الأمر غير البصير به أعضل الداء واشتد البلاء ولو لم يكن من الدليل على أنهم لم ينحلوا اللفظ الفضيلة وهم يريدونه نفسه وعلى الحقيقة إلا واحد وهو وصفهم له بأنه يزين المعنى وأنه حلي له لكان فيه الكفاية، وذاك أن الألفاظ أدِلَّة على المعاني وليس للدليل إلا أن يعلمك الشيء على ما يكون عليه، فأما أن يصير بالدليل على صفة لم يكن عليها فمما لا يقوم في عقل ولا يتصور في وهم "[1]

ثم يتطرق عبد القاهر بعد هذا إلى ظاهرة السرقات وأقوال النقاد فيها، منطلقًا في ذلك من أنه ليس ثم مزية للفظ في ذاته، وإنما المزية للأسلوب، ليرد بذلك على من توهم المزية للفظ في ذاته، وذلك بتحليل الفكرة النقدية القائلة بأن الآخذ من الشاعر له فضل كسوة المعنى لفظًا أفضل من لفظ الأول، فهذه الفضيلة إنما هي فضيلة الصياغة والصورة والأسلوب وليست فضيلة اللفظ، يقول: " ومما إذا تفكر فيه العاقل أطال التعجب من أمر الناس ومن شدة غفلتهم قول العلماء حيث ذكروا الأخذ والسرقة: إن من أخذ معنى عاريا فكساه لفظا من عنده كان أحق به، وهو كلام مشهور

(١) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٤٨٢، ٤٨٣

متداول يقرؤه الصبيان في أول كتاب عبد الرحمن، ثم لا ترى أحدًا من هؤلاء الذين لهجوا بجعل الفضيلة في اللفظ يفكر في ذلك فيقول، من أين يتصور أن يكون هاهنا معنى عار من لفظ يدل عليه، ثم من أين يعقل أن يجيء الواحد منا لمعنى من المعاني بلفظ من عنده إن كان المراد باللفظ نطق اللسان؟

ثم هب أنه يصح له أن يفعل ذلك فمن أين يجب إذا وضع لفظا على معنى أن يصير أحق من صاحبه الذي أخذه منه إن كان هو لا يصنع بالمعنى شيئا ولا يحدث فيه صفة ولا يكسبه فضيلة وإذا كان كذلك فهل يكون لكلامهم هذا وجه سوى أن يكون اللفظ في قولهم فكساه لفظا من عنده عبارة عن صورة يحدثها الشاعر أو غير الشاعر للمعنى، فإن قالوا: بلى يكون وهو أن يستعير للمعنى لفظا، قيل: الشأن في أنهم قالوا: إذا أخذ معنى عاريا فكساه لفظا من عنده كان أحق به، والاستعارة ـ يقصد بالاستعارة الأخذ ـ عندكم مقصورة على مجرد اللفظ، ولا ترون المستعير يصنع بالمعنى شيئا وترون أنه لا يحدث فيه مزية على وجه من الوجوه وإذا كان كذلك فمن أين ليت شعرى يكون أحق به."[1]، ليخلص عبد القاهر بذلك إلى أن جدارة الآخر بالمعنى تعنى مزية ما لهذا الآخر، وأن هذه المزية إنما تكون بخصوصية أضافها في الصياغة والنظم والتصوير، وليست بمجرد أن يأتى بألفاظ مغايرة للأول، أو أحسن من الأول فيما يقولون، ولا يخفى أن المقصود بالصياغة والنظم والتصوير الظواهر البلاغية والأسلوبية، واعلم أنه إنما أُتِىَ القومُ من قلة نظرهم في الكتب التي وضعها العلماء في اختلاف العبارتين على المعنى الواحد وفى كلامهم في أخذ الشاعر من الشاعر وفى أن يقول الشاعران على الجملة في معنى واحد وفى الأشعار

(١) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٤٨٢، ٤٨٣

التي دونوها في هذا المعنى ولو أنهم كانوا أخذوا أنفسهم بالنظر في تلك الكتب وتدبروا ما فيها حق التدبر لكان يكون ذلك قد أيقظهم من غفلتهم وكشف الغطاء عن أعينهم."[1]

بقى أن نلفت إلى أن طرْح عبد القاهر لهذه الفكرة في معالجة ظاهرة السرقات الشعرية جاء منبثقًا عن معالجة قضية قضية إعجاز القرآن التي أرجع فيها المزية للنظم القرآنى، أي الأسلوب وليس للفظ، وتنبنى رؤيته على فكرة الاحتذاء الأسلوبى أو احتذاء النسق، التي يخلص منها إلى أن النظم القرآنى جاء على غير مثال سابق، أما رؤيته لظاهرة السرقات الشعرية فقد جاءت بمثابة سَوْقِ المثل الذي يلتمس به عبد القاهر تأكيد فكرة النظم في البحث البلاغى في مسألة إعجاز القرآن الكريم، ولكنها ـ مع هذا ـ تقدم رؤية شملت في طيها حلا لفكرة الأخذ والاحتذاء التي ذاعت في التراث النقدى والبلاغى العربى باسم قضية السرقات.[2]

وتجدر بنا الإشارة إلى تداخل نظرى آخر يتعلق بأمر الأسلوب والنظم والسياق اللغوى، ونقصد به التفاعل الذي يقوم بين المفردات اللغوية عند دخولها في نظم وأسلوب، فمما لا شك فيه أن النظم ينتج من المعانى ملا تنتجه الألفاظ منفردة، وهذا هو جوهر نظرية النظم التي تبلورت على يد عبد القاهر الجرجانى، ثم إن النظم – الأسلوب- يأتى من جهة أخرى بمثابة السياق اللغوى الذي سنفرد له مبحثًا في الدراسة بوصفه دائرة من الدوائر السياقية التي تتحكم في توجيه دلالات النصوص، ومن ثم ستحتاج منا الرؤية السياقية للأسلوب إلى وقفة منفردة ضمن الحديث عن أنواع السياق، أما إشارتنا إلى هذا الملمح هنا فقد دعت إليها الحاجة؛ لأن جوانب النظرية متشابكة غير منفصلة يغذى بعضها بعضًا.

---

(١) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٤٨٨

(٢) د. عيد بليع: جدل المنهج والظاهرة، مرجع سابق.

وإذا شئنا جلاء الأمر في بساطة ويسر فيما يتعلق بفكرة المقارنة التي اتخذها عبد القاهر إجراء تطبيقيًا فلا علينا إلا أن نُحل الاختلاف بين النصوص في روايات الحديث النبوي الشريف محل الاختلاف بين المأخوذ والمأخوذ منه في الشعر في بحث المقارنة بين نصوص الروايات المختلفة، وإذا كان الأمر يزداد جلاء بالتطبيق فإن التطبيق هنا تُثريه الإفادة من إجراء عملية المقارنة الأسلوبية التي تأتي بمثابة الإجراء لهذا المبدأ من مبادئ نظرية بلاغة الحديث النبوي الشريف .

ثانيًا: المقارنة الأسلوبية:

على الرغم من أن فكرة المقارنة الأسلوبية إجراء من إجراءات البحث الأسلوبى الحديث وإحدى آلياته فإنها في الواقع الفعلى كانت عند عبد القاهر الجرجانى ـ رحمه الله ـ إجراء تطبيقيًا أخذ نفسه به في معالجة ظاهرة السرقات، ولا يأتى قولنا هذا محاولة انتصار للمنجز المعرفى العربى الإسلامى التراثى على المنجز المعرفى الغربى، ولا هو محاولة لتأكيد مشروعية التراث بموافقته للمنجز المعرفى الغربى، ولا هو ـ في الوقت نفسه ـ تأكيد لمشروعية المنجز المعرفى الغربى بموافقته للتراث، وإن كان عبد القاهر في الواقع يسجل سبقًا معرفيًا حقيقيًا، ولكن قولنا هذا ـ من جانب ـ إقرار بأن تراثنا ذاخر بالنقاط المضيئة التي لم تستثمر ومن ثم فقولنا هنا لفت لمدى إخلاد العقل العربى في حاضرنا إلى الدعة التي تذهله عن ثراء هذا التراث وتحمله على الزهد فيه حملا، كما يأتى ربطنا هذا - من جانب آخر - لما يترتب على استحضار النموذجين من تسويغ للسياق المعرفى.[1]

(١) يراجع الفصل الخاص بالتسويغ السياقى في كتابنا: سُلطة الجذور.

لعله قد بات واضحًا أن الأمر ليس أمر ألفاظ، وأن المزية فيما يتعلق بالمقارنة في الأخذ الشعرى بين الأساليب لا ترجع إلى الاختلاف بين الألفاظ، ولا ترجع - في الوقت نفسه - إلى الاختلاف بين المعانى مجردة من أساليبها، ولكنها في جوهرها مقارنة بين أساليب؛ لأن الاختلاف إنما هو اختلاف في الأساليب، ومن ثم فإن الفكرة التي تقترحها رؤيتنا هذه فيما يتعلق ببحث الاختلاف بين النصوص ليست ثنائية اللفظ والمعنى التي أفرزها الجدل الذي دار في التفكير العربى الإسلامى حول رواية الحديث، بل إنها ليست ثنائية على الإطلاق وإنما الأمر ينحصر وفق هذه الرؤية في تساؤل واحد هل الحديث النبوي مرويّ بأسلوبه أم لا؟

وهذا التساؤل ومحاولات الإجابة عنه لا تعنى بحال من الأحوال التنكر للرؤى السابقة ولكن هذه الرؤية تطمح إلى أن تمثل تكاملا معرفيًا مع الرؤى السابقة، تنتفع بالحراك الفكرى الذي أفرزته مناقشات هذه القضية في الحقول المعرفية المختلفة، ثم تأتى بمثابة التواصل المعرفى بين التفكير العربى القديم والحديث، من جانب، ومن جانب آخر تأتى بمثابة التواصل المعرفى بين الحقول المعرفية المختلفة، بل بين المنجزات المعرفية للعقلين العربى والغربى، فهذه الرؤية تنتفع بالخبرات المكتسبة من معالجات الموازنات الشعرية في حقل النقد الأدبى، كما تنتفع بالخبرات المكتسبة من المناقشات التي دارت حول اللفظ والنظم في دراسات إعجاز القرآن الكريم، إلى آخر ما يمكن أن يرتبط بهذه الرؤية من معالجات على اختلاف رؤاها ومناهجها ومبادئها وإجراءاتها.

إن البحث الأسلوبى الحديث يتخذ مبدأ المقارنة بين الأساليب إجراء منهجيًا أساسيًا في دراسة الأساليب والتمييز بينها، فإذا كانت المقارنة متاحة على مستوى الواقع والحقيقة تسمى المقارنة الصريحة Explicit comparison في حالة وجود نص يمثل الطرف الثانى للمقارنة، وإذا

كانت المقارنة تتم في عدم وجود نص مُنجَز يمثل الطرف الثانى تُسمى المقارنة الضمنية Implicit comparison؛ لأن المحلل في المقارنة الضمنية يقوم بعملية مقارنة بين الأساليب في النص الكائن والبدائل الأسلوبية الممكنة، « وأداة التحليل الأسلوبى عند أصحاب هذا الرأى هي المقارنة بين الخصائص والسمات اللغوية في النص النمط مرتبطة بسياقاتها وبين ما يقابلها من خصائص وسمات في النص المفارق، وشبيه بذلك ما يظهر به التراث العربى من الموازنات بين الشعراء تقتضى بالضرورة التمييز بين الأساليب ونقدها، وتنقسم المقارنة بهذا الاعتبار الى مقارنة صريحة حيث يكون النص النمط متعينًا، ومقارنة ضمنية عند غياب النص النمط المتعين، وأيًا ما كان نوع المقارنة فإنها تشكل الوسيلة المنهجية الأساسية التي هي قوام التميز بين الأساليب." (١)

ثم إن إفادة المحلل وما تحقق لديه من خبرات ومدى تمرسه بأساليب العربية ومناهج دراستها يمثل الأساس الجوهرى في القيام بعملية المقارنة؛ إذ" ليس من الضرورى أن يكون النمط المعيارى الذي نقيس إليه عبارة عن نص متعين، ففى كثير من الأحيان - وهو الغالب على النقد القديم - تعتمد المقارنة على قدرة الدارس، وتمرسه بالنصوص مما يشكل لديه ملامح النمط المعيارى المقابل وإن لم يتخذ شكل نص متعين." (٢)

وإذا أخذنا في حسابنا أن الإجراءات المنهجية تمتلك قدرًا من المرونة والمطاوعة والنسبية، أو هي ينبغي أن تكون كذلك؛ ففى مرونتها ونسبيتها قوتها ودوامها وصلاحيتها لمعالجة قدر أكبر من الظواهر التي قد تُرى مختلفة متباينة، ومن هذا المدخل يمكن استخدام إجراء المقارنة الأسلوبية في دراسة ظاهرة اختلاف النصوص بين الروايات المختلفة

---

(١) د. سعد مصلوح: الأسلوب دراسة لغوية إحصائية، ط٣ القاهرة ١٩٩٢م ص ٤٣

(٢) د. سعد مصلوح: الأسلوب دراسة لغوية إحصائية، مرجع سابق ص ٤٣

للحديث النبوي الشريف، نقول هذا لأن المقارنة بين الظواهر الأسلوبية بين الروايات تختلف عنها في الظواهر الأسلوبية الأخرى، فلسنا في المقارنة بين الأساليب في النصوص المختلفة بين الروايات في الحديث النبوي الشريف أمام أسلوب معياري وآخر غير معياري، ولا نستطيع أن نقول إننا بين نصين متعينين؛ لأن المقارنة هنا في الواقع إنما هي مقارنة النص بذاته، فهي لا تتم بين أسلوبين مختلفين، أو أسلوبين في نصين مختلفين أي مقارنة، فهي بذلك ليست مقارنة ضمنية، كما أنها ليست خالصة في كونها صريحة.

إنها مقارنة تهدف إلى ثبات الظاهرة الأسلوبية بين الروايات، ومن ثم فإن مشروعية استعمال كلمة المقارنة لا ترجع إلى الاختلاف في الأساليب ولكنها ترجع إلى الاختلاف في الروايات، وإذا قلنا إن هذا الإجراء يهدف إلى إثبات التوافق بين الأساليب فإن هذا القول لا يؤخذ على إطلاقه، وإلا وقعنا في مأزق الموقف الدفاعي الذي من شأنه أن ينفي الصبغة العلمية الموضوعية المحايدة عن هذه الرؤية بمبادئها وإجراءاتها، ومن ثم نؤكد على أننا لا نسبق الإجراء فنحكم بالتوافق التام بين أساليب الروايات المختلفة، ولكننا نقر ـ وفق استقراء فعلي للظاهرة ـ أننا قد نجد بعض الاختلاف في الأساليب بين الروايات، بيد أن البحث لا يقف عند حدود رصد الظواهر وتحليلها ولكنه يسعى إلى تعليلها، ومن ثم تأتي عملية التعليل للاختلافات الأسلوبية بين النصوص جزءًا متممًا لهذا المبدأ من مبادئ النظرية التي تطمح هذه الدراسة إلى إرسائها.

وليس ثم ما يمنع من اصطناع مفهوم آخر للمعيارية في المقارنة الأسلوبية بين النصوص المختلفة في روايات الحديث النبوي، وذلك إنما يكون بالخبرة التي تكون ملكة عند المحلل من طول معايشة الحديث النبوي الشريف، ونكرر هنا الاقتباس السابق من ابن قيم الجوزية: " وإنما

يعلم ذلك من تضلع في معرفة السنن الصحيحة واختلطت بلحمه ودمه وصار له فيها ملكة وصار له اختصاص شديد بمعرفة السنن والآثار ومعرفة سيرة رسول الله ﷺ وهديه فيما يأمر به وينهى عنه ويخبر عنه ويدعو إليه ويحبه ويكرهه ويشرعه للأمة بحيث كأنه مخالط للرسول ﷺ كواحد من أصحابه، فمثل هذا يعرف من أحوال الرسول ﷺ وهديه وكلامه وما يجوز أن يخبر به وما لا يجوز، وهذا شأن كل متبع مع متبوعه فإن للأخص به الحريص على تتبع أقواله وأفعاله من العلم بها والتمييز بين ما يصح أن ينسب إليه وما لا يصح ما ليس لمن لا يكون كذلك، وهذا شأن المقلدين مع أئمتهم يعرفون أقوالهم ونصوصهم ومذاهبهم والله أعلم."[1]

فما ذهب إليه ابن قيم الجوزية يتلاقى بشكل واضح مع مقولات علم الأسلوب الحديث عن الأسلوب بوصفه خاصية فردية[2]، وقد ارتبط هذا المفهوم ـ إلى حد كبير ـ بقول أفلاطون: " الأسلوب شبيه بالسمة الشخصية " وربما كانت عبارة بيفون الشهيرة (١٧٥٣ م): « إن المعارف والوقائع والمكتشفات تُنتزع بسهولة، وتتحول وتفوز إذا ما وضعتها يد ماهرة موضع التنفيذ، هذه الأشياء إنما تكون خارج الإنسان، وأما الأسلوب فهو الإنسان نفسه، ولذا لا يمكنه أن يُنتزع أو يُحول أو يتهدم "[3]، وقد تعرض د. عبد السلام المسدى لمقولة بيفون هذه بالتحليل عارضًا لمن تأثروا بها من أمثال شوبنهاور، وفلوبير، وماكس جاكوب[4]، ومن ثم فإنه ليس من المستغرب أن يكون النمط المعيارى الذي تقوم معه المقارنة مستنبطًا من الخصائص الأسلوبية للخطاب في الحديث النبوي الشريف بوصفها خصائص فردية لهذا الخطاب، ويتأكد لنا ذلك إذا علمنا أن التحليل الأسلوبى ينبع من النص المحلل

---

(١) ابن قيم الجوزية: المنار المنيف في الصحيح والضعيف، مرجع سابق ص ١٠.

(٢) هنريش بليت: البلاغة والأسلوبية ترجمة د. محمد العمري طبعة أولى، الدار البيضاء١٩٨٩م ص ٥٢.

(٣) بيير جيرو: الأسلوب والأسلوبية، ترجمة د. منذر عياشي ط ١ بيروت ص ٢٢.

(٤) د. عبد السلام المسدي: الأسلوبية والأسلوب ط ٤ دار سعاد الصباح ١٩٩٣ م ص ٦٧.

نفسه، " فالأسلوبية ينبغي أن تتخذ من الأثر المتعين _ النص أو مجموعة النصوص موضوع التحليل _ نقطة انطلاق للبحث، دون أن تعول على جهة قبلية من جهات النظر خارجة عنه، وإذا كان للنقد أن يستنبط مقولاته فليستنبطها منه - أي من الأثر أو النص - دون سواه "(١)

ومن هنا تنشأ عند المتتبع المدقق ملكة تؤهله يقف على هذه الأنماط المعيارية، وبذلك يؤسس الحديث النبوي الشريف لبلاغته الخاصة، بوصفها قولا منطوقًا مصرحًا به في الأحاديث النبوية الشريفة نفسها، وبوصفها استنباطات ناتجة عن طول دربة وممارسة، ليصبح الأمران معًا رافدين لإجراء التحليل الأسلوبى الذي ينبثق منهما، ثم ينعطف عليهما مضيفًا أبعادًا أخرى من الخصائص مما يمكن أن يسفر عنه إجراء المقارنة.

ونذكر هنا - على سبيل المثال فقط - نمطًا أسلوبيًا متكررًا من هذه الأنماط وهو قوله ﷺ: « فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ » في صيغة الأمر التي جاءت في أكثر الأحاديث جواب شرط لأفعال شرط متغيرة، حتى غدت سمة أسلوبية من خصوصيات الحديث النبوي، وإذا أخذنا في حسابنا تكرار النمط الأسلوبى بين الروايات على اختلاف الرواة فإن هذا الأسلوب ورد جوابًا في أسلوب الشرط في ست وتسعين موضعًا في الكتب التسعة، منها ست وثمانون موضعًا جاء فيها فعل الشرط متضمنًا الإشارة الصريحة إلى الكذب عليه ﷺ كان الغالب فيها أن يُذكر أسلوب الشرط على هذا النحو: « مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ » وهذا يدل بما لا يدع مجالا للشك على تواتر هذا النمط الأسلوبى في وروده بلفظه عن رسول

---

(١) ليو شبتسر: علم اللغة وتاريخ الأدب، منشور ضمن كتاب اتجاهات البحث الأسلوبى انتقاء د. شكرى عياد وترجمته ط٣ القاهرة ١٩٩٩ م ص٦٨ ــ ٨١، ويراجع أيضًا د. لطفى عبد البديع: التركيب اللغوى للأدب، ط١ القاهرة ١٩٩٧م ص ١٠٨، د. عبد السلام المسدى: الأسلوبية والأسلوب ص ٧٣، ١٦٧ ــ ١٦٩

الله ﷺ، أو قل بهيكله الأسلوبى، فعلى الرغم من اختلاف البنية التركيبية للأسلوب هنا فإنه يتحدد في أسلوب الشرط، ويمثل أسلوب الأمر: « فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ » الأسلوب المحورى الثابت بين الروايات جميعها بلا استثناء على اختلاف بين الروايات في بعض ألفاظ جملة فعل الشرط، ولعل في اطراد الهيكل الأسلوبى بين الروايات على الرغم من اختلاف الرواة ما يدحض هذه الشبهة، وما يحمل بُعدًا جوهريًا في وضع نظرية بلاغية خاصة بالحديث النبوي الشريف تقوم على المقارنة الأسلوبية بين الروايات المختلفة للحديث الواحد، ونضرب مثلًا بهذا النص لأنه من النماذج التي تعددت فيها الروايات.

يقوم التحليل الأسلوبى المقارن بين الروايات المختلفة لهذا النص على ملاحظة الاختلاف في جملة فعل الشرط فيما ما يتعلق بدلالة الكذب، ومدى تأثير هذا الاختلاف على المعنى في ضوء الثوابت الأسلوبية، وقد جاءت الصياغة الغالبة لجملة فعل الشرط التي تحذر من الكذب على هذا النحو:« مَنْ كَذَبَ عَلَىَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ » وذلك في ست وثمانين موضعًا يستثنى منها ثلاث عشرة موضع تفصيلها على النحو التالى: جاء اللفظ في سبع مواضع منها: « مَنْ قَالَ عَلَىَّ مَا لَمْ أَقُلْ » وجاء اللفظ في ثلاث مواضع: « مَنْ تَقَوَّلَ عَلَىَّ مَا لَمْ أَقُلْ »، وانفرد صحيح البخاري برواية جاء لفظها: « مَنْ يَقُلْ عَلَىَّ مَا لَمْ أَقُلْ »، كما انفرد مسند أحمد برواية لفظها: « مَنْ يَقُولُ عَلَىَّ مَا لَمْ أَقُلْ »، برفع الفعل يقول وبذلك تعد " من " موصولة، وإن كان الاسم الموصول مشربًا بدلالة الشرط، وكذلك انفرد الدارمى برواية واحدة جاء فيها: « مَنْ حَدَّثَ عَنِّى كَذِبًا »، ومن الواضح أن دلالة الكذب هي الدلالة السائدة في هذه الروايات جميعها، وإن لم يصرح بلفظ الكذب في غير رواية الدارمى الأخيرة، وهذه الروايات تختلف مع لفظ الرواية السائدة وإن اتفقت معها في المعنى، ومن ثم يمكننا

ترجيح أن هذه الروايات جاءت بالمعنى دون اللفظ، لغلبة الرواية السائدة في التواتر، وبذلك يترجح ورود الرواية السائدة بلفظ « **من كذب على** » عن النبى ﷺ؛ لأن الروايات الأخرى المغايرة لفظًا قد احتفظت بالمعنى، وبذلك تكون قد صيغت على نهج المعنى الأول.

وإذا أضفنا إلى هذا أن هذه الروايات جاءت عن عدة رواة فقد امتنع أن تكون الرواية بالمعنى هي الغالبة، وتأكد أن الرواية باللفظ والمعنى معًا هي الغالبة السائدة، وأن اللفظ للنبى ﷺ ومن ثم فالظاهرة البلاغية والأسلوبية إنما هي له ﷺ بشكل مؤكد، فقد وردت هذه الروايات عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وعَنْ عَلِيٍّ بن أبى طالب وعَنْ ثَعْلَبَةَ وعن عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ وعَنْ أَبِي قَتَادَةَ وعَنْ جَابِرٍ وعن عَبْدِ اللهِ ابْنِ مَسْعُودٍ وعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ وعَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ عَمْرٍو بن العاص وعَنِ الْمُغِيرَةِ بن شعبة وعن أَبِي هُرَيْرَةَ وعن يَزِيدُ بْنُ أَبِي عُبَيْدٍ وعن أَنَسٌ بن مالك وعن عَبْدِاللهِ بْنِ الزُّبَيْرِ وعن أَبى مُوسَى الْغَافِقِيِّ وعَنْ سَلَمَةَ بْنِ الأكوَعِ، ومع هذا التعدد في الرواة فإن الظاهرة الأسلوبية الفاعلة في الحديث واحدة يستوى في ذلك تواترها في ذكر فعل الشرط وجوابه، على الرغم من اختلافها في بعض اللفظ وبعض الملابسات السياقية بين الروايات، وسيأتى تفصيل ذلك - إن شاء الله تعالى - في القسم التحليلى.

ونعود إلى ما أشرنا إليه آنفًا من أن اطراد الهيكل الأسلوبى بين الروايات على الرغم من اختلافُ الرواة يدحض شبهة التزهيد في التحليل البلاغى الأسلوبى للحديث النبوي الشريف، تلك الشبهة التي تقوم على حجة أن الروايات بالمعنى واللفظ للراوى، ولكن هذا، من ناحية أخرى، يتطلب من المحلل البلاغى الأسلوبى القيام بعملية المقارنة الأسلوبية بين الروايات المختلفة، وأحسب أنه لن تقوم عملية تحليل بلاغية أسلوبية صحيحة لبلاغة الحديث النبوي إلا إذا تسلح المحلل بخبرة ودربة وطول

معايشة للحديث النبوي الشريف، من ناحية، ومن ناحية أخرى، إذا أخذ المحلل نفسه بالصبر والأناة في هذه المقارنة، فهى، في الوقت الذي تؤدى فيه عملية تحليل أسلوبية ناجحة، تردُّ ضمنيًا على هذه الشبهة التي تؤدى بالبعض إلى الزهد في البحث في البلاغة النبوية، ثم لا يكتفون بهذا بل يودون أن يحملوا غيرهم على هذا الزهد.

ويأتي هذا المنحى التحليلى القائم على المقارنة مؤكدًا لضرورة اتخاذ هذا الإجراء أساسًا منهجيًا يمثل أحد أهم دعائم نظرية بلاغة الحديث النبوي، الأمر الذي يجعل المعالجات البلاغية السابقة في مجملها - على الرغم من نفعها وجدواها وأهميتها - تتسم بالنظرة الجزئية التي تفتقر إلى إطار النظرية المتكاملة، ولا نقول بأنها تحتاج إلى مزيد من المراجعة وإعادة النظر؛ لأنها أدت دورها الذي لا يُنكر في ظروفها التاريخية، ولكن العلم تغير في الرؤى واستحداث للمناهج، ومن ثم نقرر أن هذا الإجراء من المقارنة الأسلوبية من أهم الدعائم والأصول النظرية للبحث في البلاغة النبوية، نطمح أن يؤسس للدراسات البلاغية فيما بعد، حتى إن اتسمت بتتبع ظاهرة معينة فإنها في كل الأحوال تُثريها هذه المقارنة بوصفها ضرورة علمية منهجية، من ناحية، ودفع شبهة من ناحية أخرى.







السياق وبلاغة الحديث النبوي الشريف

تمهيــــــــد:

السياق وتكامل المعرفة بين السـياقين المعـرفيين العربـى والغربى.

الفصـل الأول:

السياق اللغوى الداخلى.

الفصل الثانى:

السياق اللغوى العام.

الفصل الثالث:

السياق الخارجى .



تمهيد

السياق وتكامل المعرفة
بين السياقين المعرفيين العربى والغربى

بقدر ما نحن بحاجة إلى ما تطرحه نظريات السياق لمقاربة التحليل الأسلوبى للخطاب في الحديث النبوي الشريف نجد أنفسنا بحاجة أيضًا إلى إعادة النظر في الأبعاد النظرية للسياق في الدرس البلاغى العربى، ولذلك نرى من الضرورى أن نقدم بهذا التمهيد النظرى عن السياق؛ لأن هذا التأصيل النظرى يفرضه أمران: الأول يتمثل في الحديث النبوي الشريف نفسه بما له من خصوصية سياقية تتعلق بملابسات وجود النص وملابسات تلقيه وغير ذلك من التأسيسات السياقية لعملية التواصل بين طرفى الخطاب.

ويتمثل الآخر في أن الدراسات غير البلاغية التي توفرت على دراسة الحديث النبوي الشريف قد التفتت إلى الأبعاد السياقية، وإن التفاتها إلى الأبعاد السياقية أسبق وأعمق من الرؤية من المنظور البلاغى للسياق وبخاصة علم أصول الفقه؛ ولذلك فإن الحديث عن البعد السياقى في التحليل البلاغى للحديث النبوي الشريف يعد بلا أدنى شك إثراء للدرس البلاغى نفسه.

وهذا يؤكد منطلقًا أساسيًا لنا في تحليل الخطاب ومراجعة النظريات والمناهج، أن هذه العملية التي تنشأ بين النظرية والظواهر هي عملية جدليه تأخذ فيها النظرية بقدر ما تعطى، ومن ثم فإن أي قراءة لخطاب وفق نظرية ومنهج هي إعادة نظر في النظرية والمنهج في الوقت نفسه، ومن هنا أيضًا تأكيدنا على مبدأ أساسى يتمثل في الانطلاق من الظاهرة وليس مجموعة القواعد والقوانين التي تطرحها النظرية أو المنهج، ومن هنا يستوى عندنا أن نقول الحديث النبوي في ضوء نظريات السياق، أو نقول نظرية السياق في ضوء تحليل الحديث النبوي الشريف.

بقى أن نشير إلى أن التكامل الذي نقصده هنا إنما هو تكامل مزدوج، تكامل بين رؤى الحقول المعرفية المختلفة في التراث العربى ومنها علوم العربية من نحو ولغة وبلاغة، والعلوم الإسلامية من أصول فقه وحديث

وتفسير، وتكامل بين ما يمكن أن يطلق عليه النظرية السياقية العربية والنظرية السياقية الغربية، ولكن رؤيتنا للسياق في التفكيرين العربى والغربى لا تنطلق من المحاولة الجامدة لإثبات شرعية التراث بموافقته للمقولات الغربية الحديثة، أو إثبات شرعية النظرية الغربية الحديثة بموافقتها للمقولات التراثية، ولكن هذه الرؤية تنطلق من هدف معرفى خالص يتجاوز القُطرية ومواطنة المعرفة، وفى انطلاقها هذا تأخذ في حسابها الإسهام العربى والغربى معًا بوصفهما رافدين معرفيين لايقل أحدهما أهمية عن الآخر ولا يزيد إلا بقدر ما أضاف إلى النظرية المعرفية من أبعاد أثرت جوانبها.

ولعلنا لا نبالغ إذا زعمنا أن دراسات العلوم العربية والإسلامية التي قامت حول السياق كانت من السبق والعمق معًا بحيث تتفوق على نظيرتها التي قامت في العصر الحديث في المعرفة الغربية، وأن النظريات العربية التي أسست لدراسة السياق كانت أوفى من النظريات الغربية الحديثة التي قامت على يد مالينوفسكى، وفرث وغيرهما، وقد تنبه إلى هذه الحقيقة غير واحد من المحدثين، يقول د. تمام حسان: " لقد كان البلاغيون عند اعترافهم بفكرة المقام متقدمين ألف سنة تقريبًا على زمانهم؛ لأن الاعتراف بفكرتى المقام والمقال بوصفهما أساسين متميزين من أسس تحليل المعنى يعد الآن في الغرب من الكشوف التي جاءت نتيجة لمغامرات العقل المعاصر في دراسة اللغة "[1]؛ ويقول في موضع آخر: " وحين قال البلاغيون: (لكل مقام مقال) و (لكل كلمة مع صاحبتها مقام) وقعوا على عبارتين من جوامع الكلم تصدقان على دراسة المعنى في كل اللغات، لا في العربية الفصحى فقط، وتصلحان للتطبيق في إطار كل الثقافات على

(١) د. تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، ط دار الثقافة، الدار البيضاء ١٩٩٤م ص ٣٣٧

حـد سـواء، ولـم يكـن (مالينوفسـكى) وهـو يصـوغ مصـطلحه الشـهير (Context of situation) يعلـم أنـه مسبوق إلى مفهوم هـذا المصـطلح بألف سنة أو ما فوقها، إن الذين عرفوا هذا المفهوم قبله سجلوه في كتب لهـم تحت اصطلاح المقام، ولكن كتبهم هذه لـم تجد من الدعاية على المستوى العالمى مـا وجده اصطلاح (مالينوفسكى) من تلك الدعاية بسبب انتشار نفوذ العالم الغربى في كل الاتجاهات، وبراعة الدعاية الغربية الدائبة." [1]

وفى الحديث عن نظرية الاتصال عند ياكوبسـون يقرر د. عبد الله الغذامي أن " الناقد الفذ حـازم القرطـاجنى قد لمَّح إلى بعض عناصر الاتصال اللغوى وعلاقتها بالأدب، من قبل ياكوبسون بسبعمائة عام حيث ذكر أن الأقاويل الشعرية: تختلف مذاهبها وأنحاء الاعتماد فيها بحسب الجهة أو الجهات التي يعتنى الشاعر فيها بإيقاع الحيل التي هي عمدة في إنهاض النفوس لفعل شيء أو تركه أو التي هي أعوان للعمدة، وتلك الجهات هي ما يرجع إلى القول نفسه، أو ما يرجع إلى القائل، أو ما يرجع إلى المقول فيه، أو ما يرجع إلى المقول له، فهذه أربعة عناصر من عناصر ياكوبسون مذكورة لدى القرطاجنى نحددها كالتالى:

١. ما يرجع إلى القول نفسه = الرسالة
٢ ـ ما يرجع إلى القائل = المرسل
٣ ـ ما يرجع إلى المقول فيه = السياق
٤ ـ ما يرجع إلى المقول له = المرسل إليه " [2]

---

(١) المرجع السابق نفسه ص ٣٧٢

(٢) د. عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير ط٤ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٨م ص ١٧، حازم القرطاجنى: منهاج البلغاء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، ط دار الكتب الشرقية، تونس ١٩٦٦م ص ٣٤٦

ولنا أن نضيف هنا أن نموذج حازم القرطاجنى قد اشتمل على عناصر عملية الاتصال الستة عند ياكوبسون جميعها إذا أخذنا في حسابنا أن القول يتضمن الوسيلة والشفرة، وأن ياكوبسون فصل بين هذه العناصر، وأن حازم القرطاجنى قد ضمنها في المقول.

ولكن التعرض للسياق لا يقتصر على فكرة المقام عند البلاغيين، بل إن البلاغيين مسبوقون برؤية تكاد تمثل نظرية سياقية تامة في أصول الفقه وفى النحو العربى، فإذا كانت نظرية أفعال الكلام ارتبطت في نشأتها على يد الفيلسوف الإنجليزى (جون أوستن ١٩٣٢، ١٩٦٢) بتسجيل موقف ضد اتجاه المنطق الوضعى الذي نظر إلى معنى الجملة مجردة من سياق خطابها[١] فإن النحو العربى في نشأته الأولى قد أَوْلى السياق أهميته في تحليل معنى الجملة، مما يجعل معالجات سيبويه المتقدمة ردًا على متأخرى النحاة الذين جردوا الجملة من سياقها[٢]، يقول سيبويه: "... وذلك أن رجلًا من إخوانك ومعرفتك لو أراد أن يخبرك عن نفسه أو عن غيره بأمر فقال: أنا عبد الله منطلقًا، وهو زيد منطلقًا، كان محالًا؛ لأنه إنما أراد أن يخبرك بالانطلاق ولم يقل هو وأنا حتى استغنيت عن التسمية، لأن هو وأنا علامتان للمضمر، وإنما يضمر إذا علم أنك عرفت من يعنى، إلا أن رجلًا لو كان خلف حائط، أو في موضع تجهله فيه، فقلت من أنت؟ فقال: أنا عبد الله منطلقًا في حاجتك، كان حسنًا "[٣] فجعل سيبويه معنى الجملة وصوابه واستقامته متعلقًا بالسياق الذي وردت فيه هذه الجملة.

---

(١) Austin J.L.: How to do things with words, University Press, Oxford, ١٩٦٢

(٢) د. نهاد الموسى: نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوى الحديث، بيروت ١٩٨٠م ص ٨٨، د. محمد حماسة عبد اللطيف: النحو والدلالة، القاهرة ١٤٠٣ هـ ص ١١٥

(٣)سيبويه: الكتاب ط٣ الخانجى، القاهرة ١٩٨٨م، تحقيق عبد السلام محمد هارون جـ٢ص٨١، ٨٠

وقد لفت د. عبد الفتاح البركاوى في المبحث الخاص بالسياق في المفهوم العربى في كتابه " دلالة السياق " إلى المعانى المعجمية للسياق، ثم تناول مفهوم السياق عند اللغويين، وأشار إلى التفات الزمخشرى إلى المعنى المجازى لكلمة السياق التي تعنى السياق الذي ورد فيه الكلام[1]، ثم استخلص من هذا العرض أن السياق يتوزع بين المفاهيم الآتية: تتابع الكلمات في الجمل، أو الجمل في النصوص، والمقام الذي يصاحب الكلام، والقصة أو الظرف الخارجى الذي يمكن فهم الكلام على ضوئها مستندًا في ذلك كله إلى روايات عن ابن جنى والسيوطى.[2]

وقد جاءت كلمة السياق في صحيح البخاري وصحيح مسلم وفى سنن النسائى وفى سنن ابن ماجه، كما جاءت في شرح النووى على صحيح مسلم، وفى كتاب الإصابة في أخبار الصحابة لابن حجر، وفى كتاب البداية والنهاية لابن كثير، وقد وردت أيضًا في شرح الإمام عبد الحى اللكنوى لموطأ الإمام مالك رضى الله عنه، المسمى: " التعليق المُمَجَّد لموطأ الإمام محمد "، نذكر منها على سبيل المثال ما جاء في شرح اللكنوى على موطأ الإمام مالك في كتاب الضَحايا وما يُجْزِئ مِنهَا، باب ذكاةُ الجنين ذكاةُ أمه:

أخبرنا مالك، أخبرنا نافع، أنّ عبد الله بن عمر كان يقول: إذا نُحِرَت النَّاقَةُ فَذَكاةُ مَا فِي بَطْنِهَا ذَكَاتُهَا إذا كانَ قد تمّ خَلْقُه ونَبَت شعره فإذا خرج من بطنها ذُبحَ حتى يخرجَ الدمُ من جوفه، ثم قال معلقًا: " قوله: فإذا خرج، حمله

---

(١) الزمخشرى: أساس البلاغة، بيروت ١٩٦٥م

(٢) د. عبد الفتاح البركاوى: دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث، ط١ القاهرة دار المنار ١٤١١هـ ص ٢٥، ٢٦، ٢٧، ابن جنى: الخصائص، ت محمد على النجار، ط٣ الهيئة المصرية العامة للكتاب جـ ١ ص ٢٢٨، والسيوطى: الإتقان في علوم القرآن، بيروت ١٩٧٣م جـ ١ ص ٩٠.

القارى على خروجه حالة الحياة حيث قال: فإذا خرج من بطنها أي حيًا ذبح، أي اتفاقًا حتى يخرج الدم أي دم المذابحة من جوفه أي جوف الجنين الشامل لحلقه وأوداجه، انتهى، والظاهر ما ذكره الزرقاني حيث قال: فإذا خرج من بطن أمه ذُبح أي ندبًا كما يفيده السياق حتى يخرج الدم من جوفه، فذبحه إنما هو لإنقائه من الدم لا لتوقّف الحل عليه."[1]

وقد جاءت مفردة السياق في كتاب الرسالة للإمام الشافعي، كما استند إلى السياق في بحث كثير من الأمور الفقهية والقضايا الحُكمية، إذ جاء التعرض للأمر والنهي ـ على وجه الخصوص ـ في أصول الفقه أمرًا طبيعيًا لتعلق التشريع بالتكليف الذي قوامه الأمر والنهي، بما يحملان من أحكام فقهية تتوزع بين التحريم والكراهة والإباحة والفرض والسنة والمستحب، وغيرها من الأحكام الفقهية، كما جاء التعرض لأثر السياق في توجيه الدلالات أمرًا طبيعيًا أيضًا في معالجة الأمر والنهي في أصول الفقه؛ لتعلق الدلالات بالسياق، بيد أن الرؤية التي انبنت عليها معالجة الأصوليين مهما تداخلت أو تلاقت مع رؤى البلاغيين، أو أسست لها، فإنه ثم فوارق بين الرؤيتين ينبغي أن تُراعى مهما انشغلنا بنقاط التلاقي.

كما جاءت إشارات في نقد المتن عند علماء الحديث إلى البُعدالسياقى للحديث النبوي الشريف مثال ذلك قولهم: "انسجام الوحى"[2]، وقد أشار إلى هذا البُعد ابن قيم الجوزية في حديثه عن ضرورة موافقة الحديث للقرآن الكريم وصَحيح السنة النبوية الشريفة.[3]

---

(١) شرح الإمام عبد الحى اللكنوى لموطأ الإمام مالك رضى الله عنه، المسمى: " التعليق المُمَجَّد لموطأ الإمام محمد"، تحقيق د. تقى الدين الندوى، ط ١، دار القلم بدمشق ١٤١٣هـ ١٩٩١م الحديث رقم: ٦٥٠.

(٢) د. عبد الجبار سعيد: الإطار المرجعي لعلم نقد متن الحديث النبوي الشريف، مرجع سابق.

(٣) ابن قيم الجوزية: المنار المنيف في الصحيح والضعيف، مرجع سابق.

لقد اجتمعت الرؤيتان على معالجة الأمر والنهى، كما اجتمعتا على الالتفات إلى السياق وتوجيه دلالة الأمر والنهى، بيد أن الأصوليين شغلهم الأمر بصورة أكثر عمقًا، ربما لتعلق المبحث عندهم، كما ذكرنا بقضايا كبرى هي: الشرك والتوحيد، والحلال والحرام، والطاعة والمعصية، والثواب والعقاب، والجنة والنار، أما الرؤية البلاغية فربما كانت شاخصة إلى البعد الجمالى ولا تكاد تتجاوزه، ومن ثم يأتى تعرضنا إلى معالجة الأصوليين للسياق محاولة لإثراء الرؤية البلاغية بمعطيات علم الأصول وما طرح من أفكار يمكن أن تتلاقى مع الرؤية البلاغية، وتتعلق بمبحث الأمر والنهى.

لقد جاء التعرض للسياق في أصول الفقه وأثره في توجيه دلالة النص منطلقًا من بحثهم في القرينة التي اتخذوها أساسًا لتحديد الدلالة، نجد ذلك واضحًا عندهم - مثلًا - في التعرض لبيان المقصود من الأمر والنهى على سبيل الحقيقة أو المجاز، وقد جاء هذا المظهر في كتاب الرسالة للإمام الشافعى حيث أفرد بابًا أطلق عليه: الصنف الذي يبين سياقه معناه، ومثَّل له بقول الله تبارك وتعالى: « وَاسْأَلْهُمْ عَنْ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا، وَيَوْمَ لا يَسْبِتُونَ لا تَأْتِيهِمْ. كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ » (الأعراف ١٦٣)، ثم قال معلقًا: " فابتدأ - جل ثناؤه - ذِكرَ الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: ﴿ إِذْ يَعْدُونَ فِي ٱلسَّبْتِ ﴾ الآية، دل على أنه إنما أراد أهلَ القرية؛ لأن القرية لا تكون عادِيَةً، ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بَلاَهم بما كانوا يفسقون ".[1]

---

(١) الإمام الشافعي: الرسالة، مرجع سابق ص ٦٣

تفتح كلمة السياق في استعمالاتها المختلفة في الحقول المعرفية ما لاحصر له من المفاهيم والأبعاد، ولعلي لا أبالغ إذا زعمت أن هذه الأبعاد جميعها تتصل بالدرس البلاغى بسبب قريب أو بعيد بدءًا من البعد الصوتى في تكوين الكلمة، وانتهاء بسياق الموقف، أو السياق الخارجى، كما أرجو ألا أكون مبالغًا إذا زعمت بأنه لم يخل حقل معرفى في الدراسات العربية من التعرض للسياق من زاوية من الزوايا، من علوم اللغة والنحو، أصول الفقه والفقه، البلاغة والنقد، التفسير؛ يرجع هذا إلى أهمية السياق، فإن اختيار مفهوم ملائم من بين لائحة المفاهيم التي يعبر عنها اللفظ المشترك يتطلب مجهودًا معرفيًا خاصًا ويتسبب أحيانًا في أخطاء ويقع رفع الالتباس عن طريق السياق اللغوى المباشر، أو السياق الخطابى أو الوضع الذي يحدث فيه التواصل أي كل مصادر المعلومات المتوفرة لرفع اللبس"[1]، ومصادر المعلومات هذه هي مختلف العناصر السياقية، ولكنها لا تقتصر على رفع اللبس فقط، بل قد تكون هناك مؤثرات سياقية هي الفاعلة في عملية اللبس، بل قد تتعمد اللبس تعمدًا.

يتكون مصطلح السياق Context من السابقة اللاتينية Cun بمعنى: مع، وTextus اللاتينية أيضًا التي تعنى النص أو المتن، وقد قصر صاحب معجم المصطلحات الأدبية ترجمة المصطلح في القرينة الحالية دون الالتفات إلى المستويات السياقية الأخرى، وبذلك ينحصر - عنده- في السياق الخارجى[2]، وقد أشار د. عبد الفتاح البركاوى إلى أن مصطلح السياق Context قد اتخذ عدة معانٍ هي: ما يحيط بالوحدة اللغوية المستعملة في النص، كما يعنى قيود التوارد المعجمى، كما يعنى النص

---

(١) د. عبد القادر الفهرى الفاسي: اللسانيات واللغة العربيـة، ط١ منشـورات عويـدات، بـيروت ١٩٨٦م ص ٣٧٢.

(٢) مجدى وهبة: معجم المصطلحات الأدبية ط مكتبة لبنان، بيروت (بدون تاريخ) ص ٨٩.

اللغوى الذي يتسم بسعة نسبية ويؤدى معنى متكاملًا سواء أكان ذلك النص مكتوبًا أم ملفوظًا، كما يعنى أيضًا الأحوال والمواقف الخارجية ذات العلاقة بالكلام.[1]

ويمكننا أن نستخلص من جملة التعريفات والمفاهيم المتناثرة أن السياق لايقف عند حد معين يمكن تحديده فيه، كما يمكننا القول بأن: سياق الشيء يحدد بالشيء نفسه، وبهذا المفهوم لايتحدد السياق في إطار بعينه، فسياق النمط اللغوى أو النص يعد نمطًا داخلًا في سياق أكبر، وهذا السياق الكبير نفسه يعد نمطًا لغويًا داخلًا بدوره في سياق أكبر، والنص نفسه يعد سياقًا للوحدات الأصغر (الجمل والتراكيب) التي وردت فيه، والجملة سياق للكلمة المفردة التي وردت فيها، إذ تتحدد بهذه الجملة دلالة الكلمة المفردة، والكلمة المفردة سياق للحروف والأصوات.

والسياق في اتصاله وانفصاله عن النموذج موضوع التحليل ومادته، وفى درجات الاتصال المتفاوتة، وكذا درجات الانفصال المتفاوتة، يرتبط بالنموذج كما يرتبط النموذج به ارتباطًا وثيقًا سواء أكان هذا الارتباط ارتباط موافقة أم ارتباط مخالفة، فالشعر العربى قبل الإسلام سياق للقرآن، ولكن الارتباط بين الشعر والقرآن ارتباط مخالفة لما اتسم به النموذج القرآنى من خصائص المخالفة، وقد أكد القرآن الكريم على هذه المخالفة إلى حد دفع التهمة الشعرية عن القرآن، وعن الرسول ﷺ ﴿ وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ ﴾ (يس ٦٩)، ﴿ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴾ (الحاقة ٤١)، هذا من زاوية، ومن الأخرى يعد ارتباط الشعر الجاهلى بوصفه سياقًا للقرآن الكريم ارتباط موافقة على المستوى التفسيرى، إذ نجد عبد القاهر الجرجانى في كتابه دلائل الإعجاز يجعل من الشعر العربى

(١) د. عبد الفتاح البركاوى: دلالة السياق، القاهرة ١٩٩١م ص ٤٥

السياق الذي يفهم فيه النموذج القرآنى على مستوى الصياغة والتراكيب، فقد ذهب إلى أن القرآن الكريم كان على حد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتهيًا إلى غاية لا يُطمح إليها بالفكر، ثم ذهب إلى أنه من المحال « أن يعرف كونه كذلك إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان الأدب، والذى لا يُشك أنه كان ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان، وتنازعوا فيها قصب الرهان ثم بحث عن العلل التي كان بها التباين في الفضل، وزاد بعض الشعر على بعض "[1]، فتواؤم النص مع السياق هنا يعنى أن السياق يحمل مسوغات الفهم وإن كان لا يحمل مسوغات الموافقة.

وأحاديث النبى ﷺ سياق للحديث الواحد من أحاديثه ﷺ، كما أن القرآن الكريم سياق للحديث النبوي الشريف، ومن ناحية أخرى يعد الشعر العربى سياقًا للحديث الشريف، كما أن القصيدة الواحدة سياق للبيت من الشعر الوارد فيها، وديوان الشاعر سياق للقصيدة، والغرض الذي قيلت فيه القصيدة سياق للقصيدة، وشعر شعراء العصر الذي فيه عاش فيه الشاعر وجه من أوجه السياق لشعره، وشعر الغرض على مر العصور سياق للقصيدة التي قالها الشاعر في هذا الغرض، والشعر العربى كله سياق للشاعر العربى، وقد يمتد السياق الشعرى لينفتح على الشعر بلغات أخرى، وقد يضيق هذا السياق بعض الشيء ليتحدد في شعر الشعراء الذين استحسن الشاعر شعرهم وتأثر به َفيما عُرف بالإطار الشعرى، كما قد يتسع ليشمل تأثير الآداب الأجنبية في شعر الشاعر على مختلف العصور ذلك الذي يمثل وجهًا من أوجه الأدب المقارن، وثقافة العصر سياق لشعر الشاعر في ذلك العصر فيما عُرف بالإطار الثقافى، إلى آخر ذلك، كما أن

(١) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، ط ٢ الخانجى، القاهرة ١٩٨٩م ص ٨،٩.

الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية تعد من الأوجه السياقية التي لها تأثيرها الذي لا يُنكر على مستويات القومية والدين والوطن والأسرة، مما ينتج عنه ما لاحصر له من الدوائر والحلقات السياقية المتصلة المنتجة لسلسلة غير متناهية من الأوجه السياقية، الأمر الذي يقودنا إلى التأكيد على القول بأن سياق الشيء يُحدد بالشيء نفسه، على مستوى الوجود والتفسير في آن واحد.

ويخلص د. عبد الفتاح البركاوى من مناقشة مفاهيم السياق إلى أن: « مفهوم السياق في معنى الظرف الخارجى يرادفه في التراث العربى كل من المقام والحال والموقف، وأن مفهوم السياق يتسع أيضًا ليشمل ما يُعرف في الدراسات اللغوية الحديثة بسياق النصVerbal context وسياق الموقف أو المقام الخارجى وهو ما يُعرف بـ Context of situation أي أن هذا السياق كما فهمه العلماء العرب يشتمل على عناصر دلالية تستفاد من المقال ومن المقام جميعًا ويمكن تقسيمه تبعًا لذلك إلى:

١ ـ السياق اللغوى وهو المستفاد من عناصر مقالية داخل النص.

٢. السياق الخارجى وهو المستفاد من العناصر غير اللغوية التي تصاحب النص." [١]

بيد أنه ثم سياق لا يمكن وضعه ضمن الظروف والملابسات الخارجة، كما لا يمكن وضعه ضمن العناصر اللغوية المقالية داخل النص، ونقصد به السياق العام، الذي يُنظر فيه إلى النص بوصفه جزءًا من النصوص المشتركة معه، مع مراعاة نسب الاشتراك، فقد تزيد وقد تقل؛ ولأن هذا السياق العام في معظمه يشتمل على عناصر لغوية فإنه يمكننا أن نصفه باللغوى أو نصف به السياق اللغوى الذي لا ينحصر في حدود النص

(١) د. عبد الفتاح البركاوى: دلالة السياق، مرجع سابق ص ٣٠

بوصفه سياقًا لعناصره الداخلية، ولكنه ينظر إلى النص بوصفه تكوينًا ضمن دوائر سياقية لغوية أكبر وأكثر اتساعًا، وبذلك يصبح عندنا سياق لغوى داخلى، وسياق لغوى عام، ونظرًا لهذا التداخل نرى تحديد أنواع السياق في: السياق اللغوى الداخلى، والسياق اللغوى العام، والسياق الثقافى لغوى وغير لغوى، والسياق الخارجى، ثم يتلو هذه الأنواع سياق التلقى، على النحو الآتى:

- **السياق اللغوى الداخلى**: وهو السياق اللغوى، أو سياق النص Verbal context وهو المحدود بحدود النص لايتجاوزه، ويبدأ ببنية الكلمة المفردة، وتركيب الجملة وعلاقات الجمل، ويندرج فيه البحث في علاقات الحروف والأصوات في الكلمة المفردة، والكلمات في الجملة، فيما يعرف بمبحث فصاحة الكلمة وفصاحة الكلام، والبحث في التراكيب النحوية المتعلقة بالجملة والجمل، فيما عُرف بالنظم في البلاغة العربية، وفيه تكون الكلمة سياق الحرف والصوت، والجملة سياق الكلمة، وينتهى بالنص بوصفه سياقًا للجملة، أو القصيدة سياقًا للبيت من الشعر، ومن ثم لا يمكن حصر مفهوم السياق اللغوى في أنه " مجمل العلاقات بين الكلمات في النص"[1]، ولكنه مجموع العلاقات البنيوية بين العلامات اللغوية التي يتألف منها النص في تفاعل علاقاتها المنتج لدلالاتها الخاصة في النص، وإن كانت النظرة البنيوية انغلق على هذا المستوى من العلاقات ولا تتجاوزه إلى أبعاد سياقية أخرى، بل تتنكر لهذه العلاقات في دعوتها للانغلاق على النص، ولكن لا يمكن أن يكون مستوى العلاقات الداخلية بين مكونات النص إلا مستوى من مستويات السياق.

---

(١) رَدَّة الله بن رَدَّة بن ضيف الله: دلالة السياق ص ١٧٠

السياق اللغوى العام، General Context: وهو المتعلق بالنصوص التي ينبثق النص عنها، أو ينبثق فيها، أو يشترك معها بنسب تزيد أو تقل وفق ما أشرنا إليه آنفًا من أن نصوص المتحدث سياق النص الواحد عنده، والنصوص المشتركة في الظواهر أو الأغراض سياق نصوص المتحدث، والشعر العربى سياق للقرآن بما يحمل من مسوغات الفهم، كما أن الحديث النبوي سياق للقرآن الكريم بما يحمل من تفصيل والتفسير، والقرآن الكريم سياق للحديث النبوي الشريف، والأحاديث سياق للحديث الواحد... إلخ.

السياق الثقافى: وقريب من الذي نعنيه بالسياق العام ما أطلق عليه فيرث Firth سياق الثقافة Context of culture أو السياق الثقافى وجعله ضمن السياق الخارجى، وقد جعل بعض اللغويين هذا النوع مستقلًا بذاته[1]، والحق أنه ينبغي أن يكون نوعًا مستقلا بذاته؛ لأنه ثم فوارق بين السياق الثقافى والسياق العام كما أنه ثم فرق بينه وبين السياق الخارجى نبينها في موضعها من الفصل الخاص بالسياقين العام والثقافى إن شاء الله تعالى، ولكننا سنعرض له في الفصل الخاص بالسياق العام لارتباطه الشديد به، كما أننا سنعرض أيضًا في هذا الفصل لتلك العلاقة بين المتلقى والخطاب فيما يمكن أن نُطلق عليه: "سياق التلقى" الذي سيأتى ذكره في تصنيفنا هذا.

السياق الخارجى، وهو المتعلق بمجموعة من الظروف والملابسات والعناصر الخارجية غير اللغوية Non Linguistic Context، تلك التي عُرفت في التراث العربى بالحال والمقام والموقف، يُضاف إليها

---

(١) د. عبد الفتاح البركاوى: دلالة السياق ص ٥١، د. أحمد مختار عمر: علم الدلالة ط ٢ بيروت ١٩٨٨م ص ٦٩

المحددات الخاصة بالمُرسل والمُستقبل فيما أطلق عليه بعض اللغويين السياق العاطفي[1]، ونعرض لها ضمن السياق الخارجى فيما أطلقنا عليه: "المحددات السياقية."

سياق التلقى: هو السياق المتعلق بثقافة المتلقى، وموقفه الفكرى والعقائدى، ومذهبه السياسى والدينى، وانتماءاته الأيديولوجية وتباينها عبر العصور، وهو في الحقيقة ينبغي أن يستقل بذاته عن أنواع السياق الأخرى، فهو بدوره يتوزع بين ظروف لغوية وغير لغوية، ثقافية واجتماعية، عاطفية وانفعالية، مقامية وحالية، ومن ثم فإنه يعد وجودًا قائما بذاته لما يترتب عليه من الاختلاف في تأويل النصوص.

والحقيقة التي لا جدال فيها أن هناك قدر من التداخل بين أنواع السياق، وهذا ما دفعنا إلى التصنيف السابق لنتلافى هذا التداخل، وقد جعل بعض علماء اللغة السياق في أربعة أنواع هي: السياق اللغوى - السياق العاطفى الانفعالى - سياق الموقف أو المقام - السياق الثقافى أو الاجتماعي[2]، ولا يخفى التداخل بين السياقين الاجتماعى والثقافى؛ لأن الاجتماعى غير لغوى، أما الثقافى فهو في جانب كبير منه سياق لغوى أقرب إلى السياق العام الذي أشرنا إليه هنا، ولم يقل به أحد من قبل على الرغم من أهميته وانفراده، كما نلاحظ الاضطراب أيضًا في فصل السياق العاطفى والانفعالى عن السياق الخارجي، فالخارجى تعنى عند السياقيين العناصر غير اللغويَة المتعلقة بالظروف التي تخص المتكلم والمسرح اللغوى لعملية الاتصال اللغوية، ومن ثم يدخل ضمن السياق الخارجى أيضًا سياق الموقف أو المقام.

---

(١) د. عبد الفتاح البركاوى: دلالة السياق ص ٥١، د. أحمد مختار: علم الدلالة ص ٦٩

(٢) د.أحمد مختار عمر: علم الدلالة، مرجع سابق ص ٦٩

ويبقى السياق دالًا متعدد الأوجه مستعصيًا على الحصر، ينظر إليه الباحثون من منظور متوافق مع حقولهم المعرفية، من ناحية، ومتوافق مع النمط اللغوى الذي يبحثون في سياقه، من ناحية أخرى، ليقع كل باحث منه على وجه يمثل بالنسبة له السياق وفق مقتضياته البحثية، وتجدر بنا الإشارة إلى أن علماء الأصول في التفاتهم إلى السياق بوصفه بعدًا أساسيًا موجهًا للدلالة قد جمعوا بين الأبعاد الثلاثة الرئيسية التي جاءت بمثابة الأنواع الثلاثة للسياق، ولكنها تتلاقى وتتضام ولا يقوم أحدها على نقض الآخر.

ولعل أكثر هذه الأقوال حضورًا في التأسيس لنظرية السياق حديثًا تتمثل في الشعر، فقد كان التفات د. عبد الله الغذامى إلى النموذج الشعرى في تحليله لمقولات ياكوبسون عن السياق بوصفه أحد العناصر الستة في نموذج التواصل عند ياكوبسون، يقول: " فالسياق عند ياكوبسون هو الطاقة المرجعية التي يجرى القول من فوقها، فتمثل خلفية للرسالة تمكن المتلقى من تفسير المقولة وفهمها، فالسياق إذًا هو الرصيد الحضارى للقول وهو مادة تغذيته بوقود حياته وبقائه ولا تكون الرسالة بذات وظيفة إلا إذا أسعفها السياق بأسباب ذلك ووسائله... وكل نص أدبى هو حالة انبثاق عما سبقه من نصوص تماثله في جنسه الأدبى، فالقصيدة الغزلية انبثاق تولد عن كل ما سلف من شعر غزلى، وليس ذلك السابق سوى سياق أدبى لهذه القصيدة التي تمخضت عنه وصار مصدرًا لوجودها النصوصى "[1]

وإذا كان الغرض الشعرى ـ من مديح وهجاء وتغزل ـ سياقًا للنص الشعرى الذي قيل في الغرض نفسه فإن ديوان الشاعر سياق آخر لهذا النص نفسه، وإن النص الشعرى نفسه سياق لأسلوب الشاعر الذي يمثل الشفرة في نموذج ياكوبسون" والعلاقة بين السياق والشفرة متشابكة تشابكًا عضويًا مكينًا، فلا وجود لأحدهما دون الآخر... والنص يوجِد هويته بواسطة شفرته

(١) د.عبد الله الغذامى: الخطيئة والتكفير ط٤ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٨م، ص١٠، ١١

(أسلوبه) ولكن هذه الهوية لا تكون بذى جدوى إلا بوجود السياق، فالسياق ضرورى لتحقيق هذه الهوية "[1]، ثم يذهب إلى أن " موضع النص من السياق مثل موضع الكلمة من الجملة، فلا قيمة للكلمة من دون الجملة، مثلما أنه لا وجود للجملة من دون الكلمة "[2] على حين ذهب د. تمام حسان في بيان نموذج التواصل عند ياكوبسون إلى فهم السياق " بأنه المقام، والرسالة بالنص أوالعبارة، وقناة الاتصال - مثلًا - بالمشافهة، والشفرة بالمعنى المقصود، إذا صح لنا هذا فمن الممكن تحديد البلاغة بأنها: عمل المتكلم على إيصال الشفرة إلى السامع بواسطة رسالة منطوقة خلال قناة اتصال مسموعة في مقام معين "[3] .

ولا يخفى ما بهذه النظرة من تأثير الانطلاق من النموذج الغربى، على الرغم مما أشرنا إليه آنفًا من تعليق د. الغذامى عن نموذج القرطاجنى، فهو مع ذلك يؤثر الانطلاق من النموذج الغربى، ولا يعبأ بالنموذج العربى إلا بمجرد ضرب المثل بوجه من أوجه التناول العربى لفكرة السياق على تشعبها وتراميها، ولا نجد إلا هذا الموقف أيضًا من د. تمام حسان، على الرغم من مقولتيهما السابقتين، فقد خرج إلى أن فكرة المقام لا تسعفنا بطواعية نقدية كافية تعفينا من الخضوع للقوالب، ثم يخلص إلى أننا مضطرون إلى اصطناع فكرة " سياق الموقف " مقررًا أن الاعتماد في تحليل المعنى على هذه الفكرة " ثمرة من ثمار الدراسات اللغوية الحديثة، والنظرة إلى المعنى من خلال الموقف تتجه إلى عدد من المساوقات مثل المتكلم والقول والسامع أو السامعين والظروف

---

(١) المرجع السابق ص ١٢

(٢) د. عبد الله الغذامى: الخطيئة والتكفير، مرجع سابق، ص ١٣

(٣) د. تمام حسان: المصطلح البلاغى القديم في ضوء البلاغة الحديثة، مجلة فصول، المجلد السابع، العددان ٣، ٤ أبريل ـــ سبتمبر ١٩٨٧م ص ٢٧

الاجتماعية التي تشمل العرف والعلاقات الاجتماعية وتشمل الزمان والمكان والمأثورات والأشياء والعرض والنتيجة... إلخ، حين يكون لأحد من مساوقات الموقف هذه أثر في فهم المعنى."(١)

إن الأقوال المؤسسة نظريًا للسياق كانت شاخصة في تأسيسها هذا إلى بعض أنماط القول دون بعض، كما كانت مدفوعة بدوافع معرفية تتعلق بفلسفة الحقل المعرفى وبالأهداف الخاصة بكل حقل معرفى، وبذلك اختلفت الرؤى حسب اختلاف النصوص وأنماط القول، أي اختلفت باختلاف المادة اللغوية التي يقوم البحث عليها، كما اختلفت باختلاف الحقول المعرفية، فرؤية علماء اللغة تختلف عن رؤية النحاة، ورؤية علماء أصول الفقه تختلف عن رؤية البلاغيين مثلًا، كما أن سياق الرسائل يختلف عن سياق الشعر والنص القرآنى والحديث النبوي، أضف إلى هذا أن سياق الحرف والصوت في الكلمة المفردة يختلف عن سياق الجملة وسياق النص، ولكن هذا الاختلاف ليس اختلاف تعارض وتضارب، ولكنه اختلاف تكامل، ربما افتقر في التناول العربى إلى الرؤية التكاملية التي كان من شأنها أن تقفنا على نظرية متكاملة للسياق تتجاوز حدود الحقول المعرفية، ولعلى لا أكون مبالغًا إذا زعمت أن هذه النظرية التكاملية لم يغب عنها وجه من وجوه السياق، ولا تركت عنصرًا من العناصر السياقية إلا ضربت فيه بسهم.

وقد اعتاد الباحثون تصنيف السياق حسب الحقول المعرفية المختلفة، فتبدأ معالجتهم مثلًا بالسياق في النحو واللغة، ثم يعرجون على السياق في البلاغة، ثم يتناولون السياق في التفسير وفى أصول الفقه، وقد

---

(١) د. تمام حسان: البيان في روائع القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة مكتبة الأسرة، القاهرة ٢٠٠٢م ص ٤٠٠

كان هذا صنيع الدراستين اللتين أفردتا للسياق[١]، وقد يقتصرون على معالجة السياق في الحقل المعرفى الذي ينتمون إليه مبتور الصلة عن العلاقة بالحقول المعرفية الأخرى[٢]، وإذا كان العذر يلتمس لهذه الدراسات فهل تراه يُلتمس للدراسات التي اختصت بالسياق؟

لقد جاءت هذه المعالجات _ غالبًا _ منطوية على اجتزاءات معرفية غير عابئة بمحاولة صياغة نظرية سياقية عربية من خلال المنظومة المعرفية التي تأتى فيها منجزات هذه الحقول المعرفية بمثابة الروافد، كما انطوت هذه المعالجات على بعض التكرار بين الملاحظات التي اشترك في التنبيه إليها غير واحد في الحقول المعرفية المختلفة.

بقى أن نشير إلى أن هذه المعالجات كثيرًا ما تذهب إلى الربط بين المقولات العربية وإسهامات العقل العربى فيما يتعلق بهذه النظرية، من جانب، والمقولات الغربية، من جانب آخر، أو تقتصر على الإشارة إلى إسهامات العقل الغربى في نظرية السياق بلا ربط أو مقارنة، بل ربما وجدنا موقفًا غريبًا يصرح بعدم الربط أو المقارنة، يقول فيه صاحبه: "... والباحث يعتقد بخطورة الربط أو المقارنة بين أفكار تراثية وأخرى حداثية، فهو عمل محفوف بكثير من المزالق، لذا أرى ضرورة قراءة فكرة (مقتضى الحال) ومحاولة فهمها في سياقها الذي وردت فيه أولًا، وقبل الدخول بها في مقارنة مع أفكار نقدية ولسانية معاصرة "[٣]

---

(١) د. عبد الفتاح البركاوى: دلالة السياق، مرجع سابق ، وجاء ذلك أيضًا في رسالة الدكتوراه التي تقدم بها رَدَّة الله بن رَدَّة بن ضيف الله، وهى بالعنوان نفسه: دلالة السياق وبإشراف د. البركاوى، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية ١٤١٨هـ

(٢) راجع على سبيل المثال: د. محمد حماسة عبد اللطيف: النحو والدلالة، د. تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، د. محمود فهمى حجازى: مدخل إلى علم اللغة، د. جميل عبد المجيد: البلاغة والاتصال، دار غريب، القاهرة ٢٠٠٠م

(٣) د. جميل عبد المجيد: البلاغة والاتصال، مرجع سابق ص ١٨

إنه لا يمكن بحال من الأحوال استخلاص نظرية متكاملة متماسكة من خلال مقولات حقل معرفى واحد، كما أنه لا يمكن بحال من الأحوال صياغة هذه النظرية مع إغفال منجزات العقل الغربى، فإذا لم يكن ثم ضرورة معرفية تدفع إلى صياغة هذه النظرية بعد آخر منجزات العقل البشرى ـ العربى والغربى ـ فإن القول فيها يأتى مجرد ترديد استهلاكى.

لمقولات السابقين، ولا يعنى هذا القول منا محاولة انتصار للمنجز المعرفى الغربى، فإنه ثم جوانب تفوقت فيها الرؤية العربية، ولم تلتفت إليها الرؤية الغربية، الأمر الذي يؤكد على تقدم الرؤية العربية زمانيًا بوصفها سبقًا معرفيًا، كما أنه ثم جوانب انفردت بها الرؤية الغربية يمكن أن تجلّى بعض جوانب النظرية، لا أرى أن إدارة الظهر لها من الأمانة العلمية المعرفية في شيء، إذ يمكن الإفادة بها في تأثيل نظرية معرفية إنسانية تتجاوز حدود المواطنة.

يأتى الحديث عن السياق في الحقول المعرفية ـ النحو واللغة وأصول الفقه ـ انطلاقًا من البحث في الجذور المعرفية التي كان لها تأثيرها الذي لا ينكر على الدرس البلاغى، فمما لا شك فيه أن علومًا متعددة نشأت لمعالجة الظاهرة اللغوية، وأن هذه العلوم كان بينها من نقاط التماس أو التداخل ما يقتضى من الباحث الالتفات إلى هذه الجذور بهدف تجلية أصول النظرية موضوع البحث مهما كان الحقل المعرفى الذي تنتمى إليه، بل لعلنا لا نجانب الصواب إذا ذهبنا إلى أن ادعاء انتماء النظرية إلى حقل معرفى بعينه من الأخطاء المعرفية الفادحة، وقد يكون لنا مثل وشاهد ـ بل قدوة ولا ضير ـ في المعالجة الغربية التي لم تذكر النظرية في علم الدلالة وعلم اللغة دون الإشارة إلى جهد مالينوفسكى عالم الأنثروبولوجيا الذي كان له فضل السبق في اللفت إلى هذه النظرية في المنجز الغربى.

ومن ثم يأتى التعرض للسياق في النحو واللغة وأصول الفقه إيمانًا منا بأن البلاغة علم متأخر أسهمت في نشأته علوم ومعارف متعددة، وليس من شك في أن هذه الحقول المعرفية الأخرى تركت بصمتها الواضحة الجلية في رؤى هذا الحقل المعرفى، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن ما أخذت الاتجاهات الحديثة التي تقوم بمعالجة الظواهر اللغوية به نفسها من إدراك التواصل بين العلوم والمعارف المختلفة ليس وليد المنهجية الغربية الحديثة، ولكنه وليد الثقافة الإسلامية منذ زمن بعيد، ومن ثم فإن الانطلاق من فكرة تكامل المعرفة في إعادة قراءة التراث العربى يُكسب الأفكار خصوبة لم تتسن لها في الماضى، كم يفتح لها من الآفاق أضعاف ما تنبه إليه التفكير القديم، ولكننا في الوقت نفسه ينبغي أن نكون من الحيطة والحذر بحيث نقف على الحدود الفاصلة بين العلوم والمعارف احترازًا من الوقوع في الخلط؛ لأن ما يصلح لأن يقال في حقل معرفى لا يصلح بالضرورة أن يقال في حقل معرفى آخر؛ نظرًا للفوارق النوعية بين الغايات المعرفية للعلوم والمعارف.

وهذا الاحتراز نفسه يدفعنا إلى التنبيه هنا إلى أننا لسنا بصدد هذه الدراسة التكاملية عن السياق في الحقول المعرفية المختلفة في التراث العربى، كما أننا لسنا بصدد البحث في تكامل الرؤيتين الغربية والعربية، ومن تم ننبه إلى أن اصطناع شيء من هذه الرؤية التكاملية هنا إنما يكون بقدر الحاجة التي تدعونا إليه طبيعة الدراسة، فالسياق هنا _ على الرغم من أهميته _ إنما هو عنصر من عناصر النظرية، على الرغم أيضًا من هيمنته على سائر العناصر التي تتألف منها النظرية وعلى الرغم من حضوره البارز في عملية التحليل كما سيتضح في القسم التطبيقى، ولذلك أفردنا له بابًا مستقلا.



الفصل الأول

السياق اللغوى الداخلى

أشرنا في التمهيد إلى أن السياق الداخلى، أو سياق النص Verbal context هو المحدود بحدود النص لايتجاوزه، ويبدأ بالنظر في بنية الكلمة المفردة صوتيًا وصرفيًا، وسياقها المعجمى، وتركيب الجملة وعلاقات الجمل، فيما عُرف بالنظم في البلاغة العربية، وينتهى بالنص بوصفه سياقًا للجملة، أو القصيدة سياقًا للبيت من الشعر، ولا شك أن هذه المستويات السياقية من التداخل والترابط بحيث لا يمكن الفصل بينها أو حصر وظائفها الدلالية في مستوياتها، فإن قولنا: الجملة سياق الكلمة لا يعنى انفصال الكلمة عن سياقات أخرى داخلية أو خارجية، ولكن هذه المستويات تتفاعل وتتداخل لتأتى الدلالة في نهاية الأمر حصيلة هذا التفاعل، أما الفصل بينها فلغرض البحث ليس أكثر.

وينبغي أن ننبه هنا إلى أنه: على الرغم من أن البُعد البلاغى هو موضوع هذه الدراسة فإننا نظل بحاجة إلى معطيات حقول معرفية لايقل اهتمامها بالسياق عن اهتمام البلاغيين، بل ربما كانت رؤاهم أسبق في توطيد دعائم النظرية السياقية، ولذلك سنحاول التركيز على ما يرتبط بالبلاغة من هذه الرؤى، وإن كان لنا أن نعترف بأن هذا الأمر ليس أمرًا سهلًا ميسورًا، ومن ثم سنحاول تجنب هذا التداخل ما استطعنا إلى ذلك سبيلًا، ونعرض هنا للسياق الداخلى بمستوياته المختلفة من الصوت إلى النص.

لقد تنبه فيرث Firth إلى الصوت بوصفه مستوى من مستويات اللغة وعنصرا من عناصر السياق اللغوى، بيد أنه كان شاخصًا إلى الوظيفة التي يؤديها الصوت بوصفه عنصرًا من عناصر السياق اللغوى Linguistic context في المعنى الذي يُعد عنده جملة من الوظائف المعقدة التي يمكن أن تؤديها الأشكال اللغوية: (١)

(١). J. R. Firth: Papers in linguistics , London ١٩٥٧, P. ٣٣

(The whole complex of functions which a linguistic form may have)

بيد أن الوظيفة الصوتية تتأخر في درجة أهميتها وضرورتها عن غيرها من الوظائف اللغوية، إذ حدد فيرث Firth هذه الوظائف فيما يلى:

(الوظيفة الصوتية، الوظيفة المعجمية، الوظيفة الصرفية، الوظيفة النحوية)

ـ **الوظيفة الدلالية**: ويحددها فيرث Firth في علاقات هذه الوظائف اللغوية فيما بينها مضافًا إليها سياق الموقف بعناصره المختلفة، وتأتى الوظائف المعجمية والصرفية والنحوية بمثابة الوظائف الكبرى الجوهرية الحاكمة Majur Function، وإن كانت الوظائف جميعها داخلة في نطاق التحليل مهما تفاوتت درجة أهميتها[١]، فالمعنى عند فيرث Firth يتمثل في مجموع الوظائف التي تؤديها الصياغة اللغوية[٢]

ولقد تعرض التراث العربى لعدة أبعاد في رصد الوظيفة الصوتية منها ما يتعلق بالدرس اللغوى الخالص، ومنها ما يتعلق بالأبعاد البلاغية للصوت، ومنها ما يتعلق بوظيفة الصوت في إنتاج الدلالة، لتتشكل من هذه الأبعاد لدراسة الصوت في التراث العربى بعض ملامح النظرية السياقية العربية فيما يتعلق بالصوت.

أولاً: التناسب الصوتى بين البلاغة وعلم اللغة:

لقد انصرف تناول د. تمام حسان لمصطلح السياق انصرافًا تامًا إلى البعد الصوتى المتعلق بالنطق، والأبعاد الذوقية العربية التي تتحكم في تحقيق الظواهر السياقية المرتبطة بعملية النطق، وذلك في الفصل السادس من كتابه: " اللغة العربية معناها ومبناها " وعنوانه: " الظواهر السياقية "،

---

(١) د. عبد الفتاح البركاوى: دلالة السياق، مرجع سابق ص ٥٠

(٢) J. R. Firth: Papers in linguistics , P. ٣٣

وقد حدد الأسس التي تتحكم في تحقيق الظواهر السياقية ـ من هذا المنظور الصوتى ـ في ثقل العملية النطقية العضوية، وفى مراعاة أمن اللبس " فإذا أردنا أن نعبر عن جميع ذلك بعبارة شاملة قلنا: إن الأساس الذي يتحكم في تحقيق الظواهر السياقية إنما هو: كراهية التقاء صوتين أو مَبْنَيَيْن يتنافى التقاؤهما مع أمن اللبس، أو مع الذوق الصياغى للفصحى، فتحدث الظاهرة ـ السياقية ـ لعلاج موقف التقى فيه هذان الأمران فعلًا، وذلك نتيجة لما قضى به أحد أنظمة اللغة للمبانى خارج السياق"[1] .

ويخرج د. تمام حسان بأن الذوق العربى يكره توالي الأضداد كما يكره توالي الأمثال، والالتفات إلى البعد السياقى هنا يتمثل في أن الكلمة هي سياق الحروف والأصوات، فإذا اقتضت أنظمة مبانى اللغة وجود ظاهرة توالى الأضداد المؤدى إلى التنافر، أو توالى الأمثال المؤدى إلى اللبس في الكلمة، كانت الظواهر السياقية القائمة على التخالف هي المخرج من التنافر واللبس، وكراهية توالى الأضداد ينتج عنها الظواهر السياقية الآتية: التأليف، الوقف، المناسبة، الإعلال والإبدال، أما كراهية توالى الأمثال: التوصل، الإدغام، التخلص، الحذف، الإسكان، الكمية، الإشباع والإضعاف، النبر، التنغيم[2]، وبذلك تأتى هذه الظواهر السياقية مخرجًا مما تقتضيه أنظمة المبانى في اللغة خارج السياق من التنافر أو التماثل.

فظاهرة التأليف مثلًا تقوم على فكرة تقارب المخارج وتباعدها، فعلى أساس هذه الفكرة تتجاور الحروف في الكلمة أو لا تتجاور، " وهذه الظاهرة هي التي استعان بها القدماء من نقاد الأدب في الكشف عما سموه (التنافر اللفظى)، وعلى أساسها بنوا نقدهم لكلمة (مستشزرات) التي

---

(١) د. تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، مرجع سابق ص ٢٦٣

(٢) المرجع السابق نفسه ص ٢٦٣، ٢٦٤

وردت في معلقة امرئ القيس، ولعبارة (وليس قرب قبر حرب قبر)"[1]، وقد تعرضت البلاغة العربية لهذه الظاهرة في المبحث التمهيدى الذي عمد فيه البلاغيون إلى التفريق بين الفصاحة والبلاغة، إذ جعلوا هذا التنافر من الظواهر المنافية لفصاحة الكلمة.

فقد عرض القزوينى لهذه الظاهرة في حديثه عن فصاحة الكلمة المفردة بقوله: " فصاحة المفرد فهي خلوصه من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس اللغوى، فالتنافر منه ما تكون الكلمة بسببه متناهية في الثقل على اللسان وعسر النطق بها، كما روي أن أعرابيًا سئل عن ناقته فقال تركتها ترعى الهعخع، ومنه ما هو دون ذلك كلفظ مستشزر في قول امرئ القيس:

غدائره مستشزرات إلى العلا[2]

وعلق ابن الأثير على هذه الكلمة بقوله: " فلفظة (مستشزرات) مما يقبح استعمالها لأنها تثقل على اللسان ويشق النطق بها، وإن لم تكن طويلة لأنا لو قلنا "مستنكرات" أو "مستنفرات" على وزن "مستشزرات" لما كان في هاتين اللفظتين من ثقل ولا كراهة. ولربما اعترض بعض الجهال في هذا الموضع، وقال: إن كراهة هذه اللفظة إنما هو لطولها، وليس الأمر كذلك، فإنا لو حذفنا منها الألف والتاء قلنا: "مستشزر" لكان ذلك ثقيلًا أيضًا، وسببه أن الشين قبلها تاء، وبعدها زاى، فثقل النطق بها، وإلا فلو جعلنا عوضًا من الزاى راء ومن الراء فاء، فقلنا: مستشرف، لزال ذلك الثقل "[3]

وقد رفض الذوق العربىَ أيضًا بناء على هذه الأسس التنافر بين الحروف والأصوات الداخلة في بنية الكلمات المكونة للجملة، ومن ثم

---

(١) المرجع السابق نفسه ص ٢٦٩

(٢) القزويني: الإيضاح تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، ط ٣ بيروت ١٩٩٣ م، وتمام البيت:

غدائرُهُ مستَشْزِراتٌ إلى العُلا تضل المدارى في مثنى ومرسل

(٣) ابن الأثير: المثل السائر تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، بيروت ١٩٩٠م جـ ١ ص٣٤٠

جعلوا خلو الكلام من التنافر من أسباب فصاحته إذ حددوا فصاحة الكلام في " خلوصه من ضعف التأليف وتنافر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها "[1] ثم ذكر القزوينى أن من التنافر " ما تكون الكلمات بسببه متناهية في الثقل على اللسان وعسر النطق بها متتابعة كما في البيت الذي أنشده الجاحظ:

وقبر حرب بمكان قفر ... وليس قرب قبر حرب قبر(٢)

فبينما يتعلق الضعف والتعقيد بالتركيب النحوى يتعلق التنافر بالثقل على اللسان في عملية النطق، وقد أوضح الجاحظ هذه الحقيقة من قبل في قوله: " ومن ألفاظ العرب ألفاظٌ تتنافر، وإن كانت مجموعةً في بيت شعرٍ لم يستطع المنشدُ إنشادَها إلاّ ببعض الاستكراه، فمن ذلك قول الشاعر:

وقبرُ حربٍ بمكانٍ قَفِر ... وليس قربَ قبْرِ حربٍ قبرُ

فتفقّد النصفَ الأخِيرَ من هذا البيت؛ فإنك ستجد بعضَ ألفاظه يتبرأُ من بعض "[3]

فتبرؤ بعض ألفاظه من بعض يتنافى مع الانسجام الصوتى للسياق، وبذلك يأتى هذا البعد الصوتى مسجلًا وجهًا من الأوجه السياقية التي سبق إليها العقل العربى، إذ نرى البعد الصوتى في التناول العربى للكلمة والجملة يصرف بعض اهتمامه إلى بُعد المناسبة والذوق، ولعل في كلمات بشر بن المعتمر ما يؤكد هذه النظرة العربية المبكرة إذ يقول في صحيفته: " فإن كانت المنزلةُ الأولى لا تواتيك ولا تعتريك ولا تسمَح لك عند أوّل نظَرك وفى أول تكلُّفك، وتجد اللّفْظة لم تقع موقعَها ولم تَصر إلى قرارها وإلى حقِّها من أماكنها المقسومة لها، والقافيةَ لم تحُلّ في مركزها وفى

---

(١) القزوينى:الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجى، ط٣ بيروت ١٩٩٣ م ص ٥.
(٢) المرجع السابق ص ٦.
(٣) الجاحظ: البيان والتبيين تحقيق عبد السلام هارون، بيروت (بدون تاريخ) جـ ١ ص ٩٠
عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٩١.

نِصابها، ولم تتَّصل بشكلها، وكانت قلقةً في مكانها، نافرةً مِن موضعها، فلا تُكْرِهْها على اغتصاب الأماكن، والنزولِ في غير أوطانها "[١]، مشيرًا إلى وقوع اللفظة في موقعها، ومنافاة القلق والنفور في القافية، مؤسسًا بذلك للانسجام الصوتى في الجملة وبيت الشعر، مما يدفعنا إلى القول بأن هذا الانسجام الصوتى وجه من أوجه السياق اللغوى يحتل وجودًا موازيًا للسياق النحوى، ربما يجمع بين السياقين معًا تلك الجملة العربية الشهيرة: " لكل كلمة مع صاحبتها مقام ".

إن بُعد التناسب هذا هو الذي قصد الجاحظ به التمييز بين أسلوب وآخر في صياغة المعانى المطروحة في الطريق، إذ جعل الشأن " في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج "[٢]

وهذا البعد نفسه هو الذي أسس لما عُرف في البلاغة العربية بالمحسنات اللفظية من أقسام البديع، تلك التي تعلقت بدورها بالتناسب الذوقى في معيار الحسن والقبح، كما تعلقت بمعيار الوظيفة الدلالية للكلمة المفردة في الجملة مضافة إلى هذا البعد الصوتى الخالص، وقد ربط غير واحد من النقاد القدماء الجناس _ مثلًا _ بالدلالة، فالقبيح من الجناس هو الذي لم يزدك على أن أسمعك حروفًا مكررة، والحسن منه هو الذي يعيد عليك اللفظة كأنه يخدعك عن الفائدة وقد أعطاها."[٣]

---

(١) صحيفة بشر بن المعتمر، من كتاب البيان والتبين للجاحظ جـ ١ ص ١٣٥

(٢) الجاحظ: الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربى، بيروت ١٩٦٩ م جـ ٣ ص ١٣١

(٣) عبد القاهر الجرجانى: أسرار البلاغة تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجى الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٧٩ ص ١١، ويراجع أيضًا في ذلك: قدامه بن جعفر: نقد الشعر. بيروت (بدون تاريخ) ص ٨٣، أبو هلال العسكرى: كتاب الصناعتين تحقيق: على محمد البجاوى ومحمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة ١٩٧١، ص ٢٧٣، المرزوقى: مقدمة شرح ديوان الحماسة بيروت ١٩٩٠م ص ٩٩، الفصل الثالث من كتاب الطبع والتكلف للمؤلف، دار الوفاء، القاهرة ١٩٩٩ م.

وقد التفت أبو هلال العسكرى إلى البعد الصوتى في ظاهرة بلاغية أخرى هي السجع إذ يقول: " واعلم أنّ الذي يلزمك في تأليف الرسائل والخطب هو أن تجعلها مزدوجة فقط، ولا يلزمك فيها السّجع، فإن جعلتها مسجوعة كان أحسن، ما لم يكن في سجعك استكراه وتنافر وتعقيدٌ، وكثر ما يقع ذلك في السّجع، وقل ما يسلم إذا طال من استكراه وتنافر." (1)

وربما كان حديث العسكرى عن تكرار حروف الصلات والرباطات وما ينبغي على الناظم والناثر من تجنبه في الموضع الواحد نتيجة النظرة إلى البعد الصوتى في جانب من جوانبه، يقول: " إذا كتبت مثل قول القائل: منه له عليه، أو عليه فيه، أو به له منه، وأخفها له عليه، فسبيله أن تداويه حتى تزيله بأن تفصل ما بين الحرفين، مثل أن تقول: أقمت به شهيدًا عليه، ولا أعرف أحدًا كان يتتبّع العيوب فيأتيها غير مكترث إلا المتنبي، فإنه ضمّن شعره جميع عيوب الكلام ما أعدمه شيئًا منها حتى تخطّى إلى هذا النوع فقال:

ويسعدني في غمرةٍ بعد غمرةٍ ... سبوحٌ له منها عليها شواهدُ

فأتى من الاستكراه بما لا يطارُ غرابُه "(2)

ثانيًا: الصوت والدلالة:

لقد كان تعرض التراث العربى إلى العلاقة بين الأصوات والدلالات قديمًا في إشارات ابن جنى إلى " السياق الأكبر "، إذ تعرض لبيان الارتباط بين بعض مجموعات ثلاثية من الأصوات وبعض المعانى " ارتباطًا مطلقًا غير مقيد بترتيب، فتدل كل مجموعة منها على المعنى المرتبط بها كيفما اختلف ترتيب أصواتها "(3)، منها أصوات: ج ب ر التي تدل على القوة

(1) أبو هلال العسكرى: كتاب الصناعتين، مرجع سابق ص ١٦٥.

(2) أبو هلال العسكرى: المرجع السابق نفسه والصحيفة نفسها.

(3) د. على عبد الواحد وافى: فقه اللغة، دار نهضة مصر، القاهرة ١٩٨٨م ص ١٨٠

والشدة، ومنها أصوات: ق س و التي تدل على القوة والاجتماع، ومنها أصوات: ن ج د التي تدل على القوة، ومنها أصوات: ر ك ب التي تدل على الإجهاد والمشقة، وغيرها، على اختلاف ترتيب هذه الأصوات[1]، وقد أشار د. على عبد الواحد وافى إلى أن ابن جنى قد اعترف أن أستاذه أبا على الفارسى (ت ٣٧٧هـ) قد سبقه إلى ملاحظة هذه الروابط ولكنه لم يتوسع في شرحها، ولم يضع لها اسمًا خاصًا، ثم يعقب بقوله: " ويظهر أن الخليل بن أحمد (ت ١٧٥) قد فطن إلى هذا من قبل الفارسى، يدل على ذلك المنهج الذي سلكه في جمع مواد معجمه العين "[2]، ويلفت ابن جنى إلى البعد الصوتى وعلاقته بالدلالة في البيتين المذكورين في خطبة الحجاج بن يوسف:

قد شَمَّرتْ عن ساقها فَشُدوا ... وجَدَّتْ الحربُ بكم فجـــدُّوا

والقَــوْس فيهـــا وَتـــر عُـــرُدُ ... مثلُ ذراع البَكْرِ أو أشَـــــدُّ

إذ يقول معلقًا: " إنهم قد يضيفون إلى اختيار الحروف تشبيه أصواتها بالأحداث المعبر عنها، بها بترتيبها وتقديم ما يضاهى أول الحديث، وتأخير ما يضاهى آخره، وتوسيط ما يضاهى أوسطه سوقًا للحروف على سمت المعنى المقصود والغرض المطلوب، وذلك كقولهم: بحث، فالباء لغلظها تشبه بصوتها خفقة الكف على الأرض، والحاء لصحلها تشبه مخالب الأسد وبراثن الذئب ونحوهما إذا غارت في الأرض، والثاء للنفث والبث في التراب"[3] وليس أمر الترابط بين الأصوات والدلالة من الاطراد بحيث يجتمع عليه رأى علماء اللغة، ولكن آراء ابن جنى ظلت موضع

---

(١) ابن جنى: الخصائص، تحقيق محمد على النجار، ط٣ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة جـ ١ ص ٤ – ١٥

(٢) د. على عبد الواحد وافى: فقه اللغة، مرجع سابق ص ١٨١

(٣) ابن جنى: الخصائص، مرجع سابق جـ ٢ ص ١٦٢، ١٦٣

المناقشة ضمن القضية قديمًا وحديثًا[1]، ولكن مهما يكن من أمر المخالفة أو الموافقة فإن الحقيقة التي لاجدال فيها هي تنبه التراث العربى للوظيفة الصوتية في السياق.

أما الوظيفة الصرفية فهى متعلقة بغيرها من الوظائف اللغوية تعلقًا لا يمكن فصله، فمن مظاهر تعلقها بالمستوى الصوتى في الدرس البلاغى ربطهم بين الظاهرة الصوتية والبنية الصرفية للكلمة فيما عُرف بالجناس الاشتقاقى، وربما كان ارتباطها بالمستوى المعجمى أشد؛ نظرًا لما تنتجه البنية الصرفية من دلالة مستقلة بذاتها، مهما كانت محدودة، فما تنتجه البنيات الصرفية من دلالات يتفاوت، لنأخذ مثلًا الفروق الدلالية بين هذه البنيات: (عَلِمَ - عِلْم - عَلَّمَ - تعليم - تَعَلَّمَ - تَعَلُّم... إلخ) فيما يُطلق عليه الاشتقاق العام فعلى " هذه الرابطة يقوم أكبر قسم من متن اللغة العربية، ويُطلق عليه علماء الصرف اسم الاشتقاق على ناحية من نواحى هذه الرابطة وهى الناحية التي تبدو فيما يسمونه بالمشتقات "[2]

وتتخذ ظاهرة التقديم والتأخير بُعدًا مغايرًا في السياق الصرفى يتخطى التقديم الطارئ على نظام الجملة إلى التقديم الذي يعد أصلًا في البنية الصرفية للكلمة « فعلى ذلك تقدمت حروف المضارعة في أول الفعل، إذ كن دلائل على الفاعلين، من هم، وما هم، وكم عدتهم، نحو: أفعل، ونفعل، ويفعل"[3] ثم يأتى تعلق الوظيفتين المعجمية والصرفية بالوظيفة النحوية في تطلُّب التراكيب النحوية لبنية صرفية واطِّراح ماعداها، ليؤدى ما يقتضيه السياق الخارجى من دلالة، من ناحية، وفى تحديد معنى الكلمة خروجًا من

---

(١) السيوطى: المزهر، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين، القاهرة بدون تاريخ، ص ١٦٤، ١٦٥، ويراجع أيضًا د. على عبد الواحد وافى: مرجع سابق ص ١٨١ ــ ١٨٤

(٢) د. على عبد الواحد وافى: فقه اللغة، مرجع سابق ص ١٧٨

(٣) ابن جنى: الخصائص، مرجع سابق جـ ١ ص ٢٢٦

احتمالية المعنى المعجمى، فالسياق النحوى هو معيار تحديد الدلالة، فالمعنى المعجمى قد يتعدد للكلمة الواحدة، بل قد تعنى الكلمة المعنى وضده، ولايتحدد هذا إلا بالسياق " فإن كلام العرب يصحح بعضه بعضًا، ويرتبط أوله بآخره، ولا يعرف معنى الخطاب منه إلا باستيفائه، واستكمال جميع حروفه، فجاز وقوع اللفظة على المعنيين المتضادين؛ لأنها يتقدمها ويأتى بعدها ما يدل على خصوصية أحد المعنيين دون الآخر، ويُراد بها حال التكلم والإخبار إلا معنى واحدًا (...) ومجرى حروف الأضداد مجرى الحروف التي تقع على المعانى المختلفة، وإن لم تكن متضادة، فلا يُعرف المعنى المقصود منها إلا بما يتقدم الحرف، ويتأخر بعده مما يوضح تأويله "[1]

ويضرب ابن عصفور مثلًا لهذا التعدد في المعنى، وما يكون للكلمة من التحديد بدخولها في السياق بقوله: " فإن دل الحرف على معنيين فصاعدًا نحو (مِنْ) التي تكون للتبعيض، ولابتداء الغاية، ولاستغراق الجنس، وما أشبهها من الحروف، فإنما ذلك في أوقات مختلفة، ألا ترى أن الكلام الذي تكون فيه (من) مبعضة، لا تكون فيه لابتداء الغاية "[2]

أما **السياق النحوى** فيتحدد في أن الجملة والجمل سياق الكلمة، واختلف النظر إلى السياق النحوى باختلاف الحقول المعرفية، فالمنظور النحوى ينصرف إلى معايير الصواب والخطأ، والصدق والكذب، كما ينصرف إلى تحديد المعنى للكلمات ذات المعانى المتضادة، أو الكلمات ذات المعانى المتعددة، أما المنظور البلاغى فينصرف إلى معانى النحو التي عُرفت في التراث البلاغى باسم نظرية النظم التي حددها عبد القاهر في توخى معانى النحو.

---

(١) أبو بكر الأنبارى: الأضداد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط الكويت ١٩٦٠م ص ٢ ـــ ٤

(٢) ابن عصفور: شرح جمل الزجاجي، تحقيق صاحب أبو جناح، ط بغداد ١٤٠٠هـــ جـــ١ص٨٩.

أما في أصول الفقه فيتمثل في الوقوف على دلالة الكلمة والجملة بعلاقاتها بالتراكيب النحوية التي وردت فيها، بل تعد دلالة النص ــ بشكل عام ــ في أصول الفقه وجهًا من أوجه استنباط الدلالة استنادًا إلى السياق الداخلى، فدلالة سياق النص هي: " دلالته على ثبوت حكم ما ذُكر لما سُكت عنه لفهم المناط بمجرد فهم اللغة، وذلك ما يسمى في اصطلاح آخر بالقياس الجلى، وسواء فيها أن يكون ما سُكت عنه أولى بالحكم مما ذُكر أو مساويًا له، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾ (الإسراء ٢٣) فإن عبارته النهى عن التأفف، ومناط هذا النهى يفهم بمجرد فهم اللغة، وهو الأذى، فيدل على النهى عن الضرب والسكوت عنه أولى بالنهى من المذكورة وهو التأفف "[1]، والظاهرة البلاغية التي ينتجها السياق اللغوى الداخلى هنا هي أن النهى تخطى مقتضى الملفوظ اللغوى إلى إنتاج الدلالات المضمنة المشار إليها، يضاف إليها أن النهى عن مجرد التأفف - الملفوظ في الآية - ينتج دلالة التأكيد على ما هو فوقه من السلوكيات، ومن ثم نجد دلالة النهى هنا تتجاوز الحياد في الإبانة عن عمل يجب البعد عنه، إلى الدلالة على الزجر والترهيب.

وقد استند الأصوليون إلى السياق اللغوى في تحديد الأحكام، فكان من بين الأساليب التي تفيد الحكم بالندب: الطلب غير الجازم، ثم جاء استنادهم إلى السياق واضحًا في تحديد هذا اللون من ألوان الطلب بقولهم: " وذلك حين تقترن بأحد أساليب الأمر السابقة قرينة لفظية تصرفه عن الوجوب، كقوله تعالى بعد الأمر بكتابة الدين ﴿ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ ﴾ (البقرة ٢٨٣)، وقوله بعد الأمر ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ

(١) محمد الخضرى: أصول الفقه، ط١ دار الحديث، القاهرة ٢٠٠١م ص ١٢٢

فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ (النور٣٣)[1]، فتعليق الأمر بالشرط يجعل الأمر غير مطلق وهذه القرينة اللفظية هي قرينة سياقية ترجع إلى النظم والتراكيب النحوية، ومدى أهميتها في التأويل واستنباط الأحكام.

أما المنظور اللغوى ففيه يشمل السياق اللغوى " كل العلاقات، وهى كل العلاقات التي تتخذها الكلمة في داخل الجملة، وهذه العلاقات الأفقية Syntagmatic relations علـــى عكـــس العلاقـــات الجدوليـــة Paradigmatic relations وهى العلاقات الاستبدالية التي تتخذها الكلمة مع كلمات أخرى يمكن أن تحل محلها، وإيضاح هذا بالأمثلة على النحو التالى: أمثلة العلاقات الأفقية: قام بواجبه، شجرة باسقة، كتاب قيم، علم الدلالة.

وأمثلة العلاقات الجدولية: جلس الطالب على الكرسى، جلس الأستاذ على الكرسى، جلس المدير على الكرسى.

وعلى هذا فالعلاقة بين (قام) و (واجب) أفقية، وكذلك بين (شجرة) و(باسقة)، وبين (كتاب) و (قيم)، وكذلك بين (علم) و (الدلالة)، أما العلاقة الجدولية فنجدها بين الكلمات التي يصلح استخدامها في الموقع نفسه في الجملة والوحدة، وهى كلمات الطالب والأستاذ والمدير.

وفى إطار البحث الدلالى تعد العلاقات الأفقية ـ بكل أنواعها ـ موضوعًا للسياق اللغوى، ويدخل في هذا بالضرورة ظواهر مختلفة منها التضام والتراكيب الثابتة والعبارات الجاهزة، ويتناول كل ما يربط كلمتين أو أكثر في سياق لغوى"[2]

---

(١) د. محمد الحبش: شرح المعتمد في أصول الفقه ص ٧٥

(٢) د. محمود فهمي حجازى: مدخل إلى علم اللغة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م ص ١٥٩، ١٦٠

بيد أنه يمكننا هنا أن نقرر أنه ثم سياقان لغويان نهتدى في تصنيفهما بمقولات السميوطيقا وبخاصة السياق الرأسى، فهذان السياقان هما: السياق الرأسى والسياق الأفقى، ومن الواضح الجلى أن السياق الأفقى هنا هو ما يقصد به السياق اللغوى، أي أن النظرة إلى السياق اللغوى تكاد تكون قد انحصرت في المستوى الأفقى، وهو العلاقات الداخلية بين العناصر اللغوية المكونة للجملة أو النص.

أما **السياق الرأسى** فهو ما يتمثل في البحث في تاريخ الكلمة (العلامة اللغوية بمصطلح السميوطيقا)، أو ما يسمونه نبش في ذاكرة العلامة، وهو يفتح على ملا حصر له من استعمالات سابقة للعلامة بأبعادها الحقيقية والمجازية، وهذا المسلك يدخل فيما يسمى التطور الدلالى للكلمة الذي اهتمت به بعض المعاجم العربية منها لسان العرب لابن منظور، ولكن الزمخشرى في كتابه أساس البلاغة قد أولى هذا البعد اهتمامًا خاصًا، فجعل كتابه موقوفًا عليه فيما يتعلق بالاستعمالات المجازية للكلمات.

وثم تداخل بين السياقين الرأسى والأفقى وذلك في استعمال الكلمة في النص أو في النصوص التي تنتمي إلى سياق عام واحد، مثال ذلك استعمال الكلمات في القرآن الكريم، فالكلمة قد ترد في سياقات متعددة في مواضع متعددة من القرآن الكريم، وهنا لا تعد هذه السايقات أفقية بالمفهوم الذي أشرنا إليه هنا، وإن كانت في الوقت نفسه لا تعد رأسية أيضًا وفق المفهوم الذي حددناه هنا، ولكن إذا كانت هذه السياقات أفقية لأنها ليست أفقية وفق المفهوم المحدد، بل إن صفة الأفقية فيها تختلف إذ لا تتحدد في مستوى العلاقات الداخلية في التراكيب النحوية، فهل يحق لنا أن نقول هي أفقية تكتسب خصائص الرأسية، أي أنها ليست علاقة

استعمال بمكونات أخرى، ولكنها استعمالات مختلفة تتبدل معانيها وفق هذه السياقات.

ولكن الأكثر تعلقًا بالبلاغة _ في تصنيف علم اللغة الذي أشرنا إليه آنفًا _ هو العلاقات الأفقية، وهو أيضًا ما نعنيه بالمستوى السياقى اللغوى الأفقى، أي علاقات التراكيب النحوية وما تقتضيه من أحوال تركيبية وما يقتضيها من أحوال سياقية، وعلى الرغم من أننا لن نفرد القول في المستوى السياقى الرأسى، فإن من الحقيقة أن نقرر أن هذا المستوى السياقى الرأسى لا ينفصل عنه التحليل على الإطلاق، فهو يظل بمثابة الرافد القابع في الخلفية المعرفية، الفاعل في توجيه عملية القراءة السياقية الأفقية، وإن لم يتضمن التحليل إشارة صريحة إليه.

إن علاقات التراكيب النحوية وما تقتضيه من أحوال تركيبية توفر لها عنصر الاختيار بين بدائل تركيبية أخرى ممكنة، إضافة إلى ما يقتضيها من أحوال سياقية هو منهجية هذه القراءة البلاغية التي نحن بصددها، أما ما تقتضيه التراكيب النحوية من أحوال تركيبية إجبارية فليس من البلاغة في شيء، ويُعد ما انسرب منه إلى الدرس البلاغى من الآثار السلبية لسلطة النحو على الدرس البلاغى[1] فيما يمكن أن نُطلق عليه المقتضى النحوى، ونجزم بخروجه من دائرة الدرس البلاغى لتلاقى إجباريته مع المعيارية التي تتحقق الظاهرة البلاغية بالخروج عليها.

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن السياق النحوى لاينفصل عن السياق الخارجى، بل يتعلق تعلقًا تامًا بالمقتضى السياقى الخارجى، وقد استقصى علماء العرب البحث في هذه القضية في حديثهم عن المحال سياقيًا، نحو:

---

(١) د. عيد بلبع: سلطة الجذور، الأثر السلبي للنحو على الدرس البلاغي، مجلة فصول، القاهرة، عـدد ٦٠ صيف وخريف ٢٠٠٢م ص ٨٧ _ ١٠٠.

سأتيك أمس، والمستقيم نحويًا الكذب سياقيًا، نحو: حملت الجبل، والمحال الكذب، وغيرها[1]، فمن الملاحظات التي تُحسب للعقل العربى أنه لم يفصل فصلًا تامًا بين السياق اللغوى والسياق الخارجى، بل إن السياق الخارجى له وجوده الذي لايُنكر في السياقية اللغوية العربية، ولعل أوضح ما يبين هذا هو التفاتهم إلى القرينة الحالية في التراكيب النحوية، « وذلك أن المراد من اللفظ الدلالة على المعنى، فإذا ظهر المعنى بقرينة حالية أو غيرها لم يحتج إلى اللفظ المطابق، فإن أتى باللفظ المطابق جاز، وكان كالتأكيد، وإن لم يؤت به فللاستغناء عنه، وفروع القاعدة كثيرة منها حذف المبتدأ والخبر، والفعل والفاعل والمفعول، وكل عامل جاز حذفه، وكل أداة جاز حذفها "[2]، ومن ثم تُفسر مقولة: ما تقتضيه الأحوال السياقية من أحوال تركيبية نحوية تفسيرين:

أحدهما يدخل في علم النحو ويتعلق بمقتضى الصواب والسلامة والاستقامة والحسن والصدق، وما يضاد هذه الصفات من أحكام نبه إليها سيبويه وغيره من النحاة العرب قديمًا، كما التفت جورج يول Georg Yule مؤخرًا إلى هذه الحقيقة فجاء بأمثلة للجمل الإنجليزية مستقيمة نحويًا محالة سياقيًا، نحو: (The hamburger ate the man)، ثم لاحظ أن الشذوذ في هذه الجملة لا يأتيها من قِبَل التركيب النحوى، فهى جملة صحيحة نحويًا حسب قواعد التراكيب النحوية في الإنجليزية، ليبقى السياق الخارجى هو المعيار لشذوذها، حسب تعبيره[3] أما الآخر فيدخل في الدرس البلاغى ويتعلق بالمعنى الضمنى الذي ينتجه تركيب نحوى،

---

(١) سيبويه: الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، الهيئة المصرية للكتاب القاهرة ط ٢، ١٩٧٩ م جـ ١ ص ٢٤

(٢) مقاتل بن سليمان: الأشباه والنظائر، تحقيق: تحقيق د. عبد الله شحاته، دار غريب القاهرة ٢٠٠١م، جـ ١ ص ٢٢٦

(٣) Georg Yule: The study of language , Cambridg University Press ١٩٨٥ , P ٩٣

ولا ينتجه سواه، إذ قد يقتضى التخصيصُ تقديمَ ما حقه التأخير ــ مثلًا ــ والضابط هنا هو السياق الخارجى الذي يتطلب سياقًا تركيبيًا نحويًا في موقف ويطّرح ما عداه، كما يتطلب بنية صرفية ويطّرح ماعداها، أو قل يتطلب التركيب النحوى بنية صرفية ليؤدى ما يقتضيه السياق، ومن هنا يكون الفصل بين مستويات السياق اللغوى، أو قل العناصر اللغوية، فيما بينها، أو الفصل بينها وبين السياق الخارجى أمرًا عسيرًا، ومن هنا قرر بالمرPalmer أن مالينوفسكى وفيرث آمنا بأن « وصف اللغة لا يمكن أن يكتمل بدون بعض الإشارات إلى سياق الموقف الذي فيه تعمل اللغة، ورأيا ــ بوجهة نظر ثاقبة ــ أن معنى عناصر اللغة يخضع كليًا لسياقات الموقف الذي استُعملت فيه »[1]

لقد كانت نظرية النظم التي تبلورت على يد عبدالقاهر الجرجانى سبقًا عربيًا في مقاربات النص الأدبى، ولم يتحقق لهذه النظرية التميز صدفة، ولكنها كانت نتيجة لنظرته الثاقبة إلى اللغة والنحو التي تخطت الانحصار في التناول المنطقى إلى فهم أرحب للغة الفنية وسياقاتها المختلفة، كما تخطت فهم النحو على أنه مجرد مجموعة من القواعد والقوانين الجامدة، ولذلك كانت نظرته إلى الشعر ــ بوصفه خروجًا عن اللغة المعيارية التوصيلية وتطلعًا لآفاق من الدلالات بلغته الفنية الإشارية التأثيرية ــ لاتنفصل عن رؤيته لإعجاز القرآن، وقد اتخذ من تحليل العلاقات الداخلية في التراكيب النحوية وما يطرأ عليها من ظواهر العدول أساسًا في بحثه" عن العلل التي بها التباين في الفضل، وزاد بعض الشعر على بعض"[2]

---

(١) **F.R. Palmer: Semantics , Second edition , Cambridg University Press ١٩٩٦ ,P ٥٦**

(٢) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٨، ٩

وحديثه عن علل التباين هنا يؤكد سبقه إلى الاستناد إلى السياق النحوى بوصفه أساسًا موضوعيًا في المفاضلة والمقارنة والتحليل، وتخطيه الرؤية الانطباعية التي تفتقد العلل، فرأى أن النقص لا يدخل على صاحبه في القول " إلا من جهة نقصه في علم اللغة، فلا يعلم أن هاهنا دقائق وأسرارًا طريق العلم بها الروية والفكر، ولطائف مستقاها العقل، وخصائص معانٍ ينفرد بها قوم هُدوا إليها، ودُلُّوا عليها، وكُشف لهم عنها، ورُفعت الحجب بينهم وبينها، وأنها السبب في أن عَرضت المزية في الكلام، ووجب أن يَفْضُلَ بعضُه بعضًا، وأن يبعد الشأو في ذلك وتمتد الغاية، ويعلو المرتقى، ويعز المطلب، وحتى ينتهى الأمر إلى الإعجاز وإلى أن يخرج من طرق البشر "[1]

فالفرق واضح جلى بين الاقتصار على معرفة قواعد اللغة ونحوها وأصولها، وتخطى ذلك إلى الوقوف على أسرارها ولطائفها وجماليات التراكيب فيها، ومن ثم كان النحو عنده لا يقتصر على مجرد كونه علمًا يبحث في ضبط أواخر الكلمات لا مكان له في البلاغة أو الرؤية الفنية للنص الأدبى، ومن هنا كان لومه لهؤلاء الزاهدين في النحو " وأما زهدهم في النحو، واحتقارهم له وإصغارهم أمره وتهاونهم، فصنيعهم في ذلك أشنع من صنيعهم في الذي تقدم ـ يقصد الشعر ـ وأشبه بأن يكون صدًّا عن كتاب الله، وعن معرفة معانيه، ذلك لأنهم لا يجدون بُدًّا من أن يعترفوا بالحاجة إليه فيه، فإذا كان قد علم أن الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأن الأغراض كامنة بها حتى يكون هو المستخرج لها، وأنه المسار الذي لا يتبين نقصان كلام ورجحانه حتى يعرض عليه، والمقياس الذي لايعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليه،

(١) المرجع السابق نفسه ص ٦، ٧

ولا ينكر ذلك إلا من ينكر حسه، وإلا من غالط في الحقائق نفسه، وإذا كان الأمر كذلك فليت شعرى ماعذر من تهاون به، وزهد فيه ولم ير أن يستقيه من مصبه ويأخذه من معدنه ".[1]

تجاوز عبد القاهر النظرة السطحية إلى اللغة الفنية بفهمه الرحب لقضاياها التي تخطت الوقوف على الخطأ والصواب في تطبيق القواعد، إلى ذلك المزج الواعى بين النحو وعلم المعانى، « فإن في أعماق اللغة حركة من الخلق مستمرة لا تنتهى عند غاية ولا تُحد بنهاية، وإن الأمر في ارتباط الكلام بعضه ببعض ليس أمر تقدير الإعراب أو بيان صحة الكلام وسلامته من الخطأ فحسب، فتلك ناحية شكلية أو ثانوية إذا قيست بما تقدمه اللغة إلى قارئها أو سامعها من دلالات وفاعليات إذا هي خرجت من يد أديب فنان، عندئذ يصبح التقديم والتأخير، والفصل والوصل والحذف والإضمار والشرط والجزاء والتعريف والتنكير، والخبر والابتداء، وغير ذلك مما يرد على أفواه النحويين ولا يعرفونها إلا أبوابًا وعناوين تنطوى على جملة من القواعد الجامدة الجافة، عندئذ تصبح كل هذه الأبواب في الكلام المنظوم مليئة، إلى جانب ما نشير إليه من فكر، بما لا يقع تحت حصر من المشاعر والصور وألوان النفس، ووسائل لحركة مستمرة ومتغيرة في الكاتب أو الشاعر."[2]

إن عبد القاهر لم يُعر اللفظة المفردة اهتمامًا، فليست للفظة ميزة ما إلا بدخولها في سياق تركيبى ومن هنا انصرف اهتمامه إلى العلاقات التي تتحقق بين الكلمات بدخولها في تركيب نحوى، يقول: " واعلم أن مثل واضع الكلام مثل من يأخذ قطعًا من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها في

(١) المرجع السابق نفسه ص ٢٨

(٢) د. محمد زكى العشماوى: قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٧٨م ص ٣١٠

بعض حتى تصير قطعة واحدة، وذلك أنك إذا قلت: ضرب زيد عمروًا يوم الجمعة ضربًا شديدًا تأديبًا له، فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم كلها على مفهوم، هو معنى واحد لاعدة معان، كما يتوهمه الناس، وذلك لأنك لم تأت بهذه الكلم لتفيد نفس معانيها، وإنما جئت بها لتفيد وجوه التعلق التي بين الفعل الذي هو ضرب، وبين ما علم فيه، والأحكام التي محصول التعلق "[1]، وبذلك ينفذ عبد القاهر إلى البُعد السياقى الداخلى وأثره في توجيه المعنى، ولذلك ذهب أحد الباحثين إلى الربط بين نظرية عبد القاهر وفكرة الرصف في علم اللغة الحديث بقوله: " كان آخر ما توصل إليه علماء اللغة في إطار النظرية السياقية هو فكرة الرصف، وهو يعنى مراعاة وقوع الكلمات مجاورة لبعضها حيث يعد هذا الوقوع أحد معايير تحديد دلالة الكلمة، إن تسييق الصيغة اللغوية يعد المنفذ المهم لتحديد مجالها الدلالى، فلا يمكن أن ترد الصيغة اللغوية بمعزل عن السياق النفسى أو الاجتماعى الثقافى، بل يحصل التجاور بين مجموع الصيغ اللغوية داخل التركيب وهو ما يمكن التعبير عنه بمصطلح النظم، كما سماه قديمًا عبد القاهر الجرجانى في كتابه دلائل الإعجاز "[2]

كما نجد في كلام عبد القاهر السابق إشارة إلى النسق البنائى الذي يجعل النص نسقًا _ نظامًا _ من العلامات، فالوحدات المفردة - حسب المنطلق البنيوى - " لأى نسق لا يكون لها معنى إلا بفضل علاقاتها إحداها بالأخرى "[3]، على الرغم من إدراكنا لتباين الأصول النظرية والفلسفية بين فكر عبد القاهر والمنطلقات البنيوية الحديثة، ولكن مما لا

---

(١) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٤١٢

(٢) منقور عبد الجليل: علم الدلالة، أصوله ومباحثه في التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب دمشق ٢٠٠١م ص ٩١

(٣) تيرى إيجلتون: مقدمة في نظرية الأدب، ترجمة أحمد حسان القاهرة ١٩٩١م ص ١١٩

شك فيه أن التحليل يكون أوعبَ للنص إذا نفذ إلى دلالات يُنتجها تحاور البنيات الصغرى - تتجاوز ما تنتجه النظرة الاجتزائية ـ بالوقوف على دلالات البنية الكلية، الذي يُطلق عليه هنا السياق الداخلى.

ويتحقق هذا التفاعل أيضًا في علاقة الكلمة بوظيفتها في السياق النحوى، فإن " الكلمة تتفاعل مع وظيفتها تفاعلًا خاصًا يكسبها معنى خاصًا، وقدرة الوظيفة النحوية على التفاعل مع كل كلمة قدرة هائلة؛ لأن هناك عنصرًا مهمًا يتفاعل معها هو عنصر الموقف والسياق، ولذلك نجد الوظائف النحوية محدودة"[١] أما ناتج تفاعلات هذه الوظائف مع الكلمات ذاتها التي تندرج تحت هذه الوظائف، من ناحية، وناتج تفاعلات هذه التفاعلات مع السياق، من ناحية أخرى، فإنه ينتج مالا حصر له من الدلالات، " فإن إعراب النص ينسب كل كلمة في الجملة إلى وظيفتها فحسب، ويكشف بذلك جانبًا من المعنى، والاهتمام بالمفرد وحده معزولًا عن وظيفته يفقده ما يشكل دلالته تشكيلًا حقيقيًا، ولو راعينا التفاعل بين الوظيفة النحوية والمفرد الذي يشغلها لتجنبنا كثيرًا من المزالق، هذا التفاعل هو مناط الرعاية والاهتمام، وهو الذي يشكل المعنى النحوى الدلالى في أساسه "[٢]، ويلفت أولمان إلى بُعد سياقى آخر إذ يرى أن " السياق وحده هو الذي يوضح لنا ما إذا كانت الكلمة ينبغي أن تؤخذ على أنها تعبير موضوعى صرف أو أنها قصد بها أساسًا التعبير عن العواطف والانفعالات "[٣] ليتجاوز بذلك إلى رؤية قصد المنشئ من خلال تحليل السياق الداخلى.

---

(١) د. محمد حماسة عبد اللطيف: النحو والدلالة، مرجع سابق ص ١٧٤

(٢) المرجع السابق نفسه ص ١٧٤، ١٧٥

(٣) ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة، ترجمة د. كمال بشر، ط٢ دار غريب، القاهرة ١٩٩٧م، ص ٦٣

ويضرب عبد القاهر كثيرًا من الأمثلة ويحلل النماذج التي تؤكد على فكرة العلاقة بين المفردات في السياق النحوى، مبينًا أن المعنى يختلف باختلاف السياق النحوى فيما عُرف بنظرية النظم، يقول: " لانعلم شيئًا يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه، فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك: زيد منطلق، وزيد ينطلق، وينطلق زيد، ومنطلق زيد، وزيد المنطلق، والمنطلق زيد، وزيد هو المنطلق، وزيد هو منطلق، وفى الشرط والجزاء إلى الوجوه التي تراها في قولك: إن تخرج أخرج، وإن خرجت خرجت، وإن تخرج فأنا خارج، وأنا خارج إن خرجت، وأنا إن خرجت خارج، وفى الحال إلى الوجوه التي تراها في قولك: جاءنى زيد مسرعًا، وجاءنى يسرع، وجاءنى وهو مسرع أو وهو يسرع، وجاءنى قد أسرع، وجاءنى وقد أسرع، فيعرف لكل ذلك موضعه، ويجئ به حيث ينبغي له،...، وينظر في الجمل التي تُسرَدُ فيعرفَ موضعَ الوصل، ثم يعرف فيما حقه الوصل: موضع الواو من موضع الفاء، وموضع الفاء من موضع ثم، وموضع (أو) من موضع (أم)، وموضع (لكن) من موضع (بل)، ويتصرف في التعريف والتنكير والتقديم والتأخير في الكلام كله، وفى الحذف والتكرار والإضمار والإظهار فيضع كلًا من ذلك مكانه، ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغي له.

فلست بواجد شيئًا يرجع صوابه إن كان صوابًا، وخطؤه إن كان خطأ إلى النظم، ويدخل تحت هذا الاسم، إلا هو معنى من معانى النحو قد أصيب به موضعه، أو عومل بخلاف هذه المعاملة، فأزيل عن موضعه، واستعمل في غير ما ينبغي له، فلا ترى كلامًا قد وصف بصحه نظم أو فساده، أو وصف بمزِيَّة وفضل فيه، إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد، وتلك المزية وذلك الفضل إلى معانى النحو وأحكامه،

ووجدته يدخل في أصل من أصوله، ويتصل بباب من أبوابه "[1].

إذا كان سياق النص Verbal Context يمثل مستوى من الأطر السياقية التي تضم في طياتها مستويات أخرى، من المستوى الصوتى والصرفى والمعجمى والنحوى، فإنه يعد في الوقت نفسه مستوى مستقلًا لا يقف عند حدود سياق التراكيب، بل يتعداه لينتج بعض الدلالات، أو يحدد بعضها بعلاقات غير نحوية، تأتى من الفحوى أو المفهوم العام للعناصر السياقية الأخرى، وثم ظواهر في التراث العربى تبين التفاتهم إلى هذه الحقيقة، بل الاستناد إليها في تحديد المعنى في بعض الخصومات النقدية.

فلقد تنبه ابن أبى الحديد إلى السياق وأشار إليه بلفظه في تعقيبه على تعليق ابن الأثير على بيت المتنبى، يقول المتنبى:

وأظلمُ أهلِ الظلمِ من بات حاسدًا ... لمنْ باتَ في نَعمائه يتقلبُ

فذهب ابن الأثير إلى أن البيت يمكن أن يُستخرج منه معنيان ضدان " أحدهما أن المنعَم عليه يحسد المنعِم. والآخر: أن المنعِم يحسد المنعَم عليه "[2]

وقد اعتمد ابن أبى الحديد على سياق النص الذي يشكل أحد الأطر السياقية للبيت في الرد على ابن الأثير إذ أورد الأبيات السابقة على البيت التي يقول فيها المتنبى:

تُريدُ بك الحسادُ ما اللهُ دافعٌ ... وسُمْرُ العَوالى والحديدُ المُذربُ

إذا طلبُوا جَدْواك أُعطوا وحُكِّموا ... وإنْ طلبوا الفَضلَ الذي فيك خيبوا

ولو جاز أن تُعطى عُلاك وهبتَها ... ولكن من الأشياءِ ما ليس يوهب

---

(١) عبد القاهر الجُرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٨١ ـــ ٨٣

(٢) ابن الأثير: المثل السائر، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، بيروت ١٩٩٠م جـ ١ ص ٩٤

وأظلمُ أهلِ الظلمِ من بات حاسدًا   لمن بـات في نَعمَـــــــائه يتقلب

ثم قال: " فهذا يدل على أن الممدوح يعطى هؤلاء، وهم يحسدونه، وإذا كانت السياقة تدل على أنه أراد هذا المعنى خرج من كونه دالًا على معنيين ضدين كما حكم به في البيت المتقدم "[1]، وثم نموذج آخر جاء في كتاب الوساطة يعلق فيه عبد العزيز الجرجانى على بيت الأعشى الذي يقول فيه:

إذا كان هادى الفَتى في البـــلا   م   د صدرُ القناةِ أطاعَ الأميـر

بقوله: " فإن هذا البيت كما تراه سليم النظر من التعقيد، بعيد اللفظ عن الاستكراه، لا تشكل كل كلمة بانفرادها على أدنى العامة، فإذا أردت الوقوف على مراد الشاعر فمن المحال عندى، والممتنع في رأيى أن تصل إليه، إلا من شاهد الأعشى يقوله، فاستدل بشاهد الحال، وفحوى الخطاب، فأما أهل زماننا فلا أجيز أن يعرفوه إلا سماعًا إذا اقتصر بهم من الإنشاد على هذا البيت المفرد، فإن تقدموه ببيت أو تأخروا عنه بأبيات لم أبعد أن يُستدل ببعض الكلام على بعض، وإلا فمن يسمع هذا البيت فيعلم أنه يريد: أن الفتى إذا كبر فاحتاج إلى لزوم العصا أطاع لمن يأمره وينهاه، واستسلم لقائده، وذهبت شرته "[2]

وبذلك نرى أن هذه الرؤى النقدية اعتمدت على سياق النص في الوقوف على الدلالة، التي ماكان لها أن تتضح بغير النظر إلى هذا السياق، بل قد يقع من يحاول استنباط هذه الدلالة بمعزل عن سياق النص في الخلط والاضطراب والخطأ، وبذلك يمتد السياق الداخلى ليشمل مجمل العلاقات بين الأصوات والكلمات والجمل في النص.

---

(١) ابن أبي الحديد: الفلك الدائر على المثل السائر ص ٥٥

(٢) عبد العزيز الجرجانى: الوساطة بين المتنبى وخصومه الوساطة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وآخر، القاهرة ١٩٦٦م ص ٤١٨





الفصل الثاني

السياق اللغوى العام

أشرنا في تمهيد هذا الباب إلى أنه ثم سياق لا يمكن وضعه ضمن الظروف والملابسات الخارجية، كما لا يمكن وضعه ضمن العناصر اللغوية المقالية داخل النص، ونقصد به السياق العام، الذي يُنظر فيه إلى النص بوصفه جزءًا من النصوص المشتركة معه، مع مراعاة نسب الاشتراك، فقد تزيد وقد تقل، وهو المتعلق بالنصوص التي ينبثق النص عنها، أو ينبثق فيها، أو يشترك معها بنسب تزيد أو تقل، وقريب من الذي نعنيه بالسياق اللغوى العام السياق الثقافى، وإن كنا نرى أنه ثم فوارق بين السياق الثقافى والسياق العام، ولكننا سنعرض له في هذا الفصل لارتباطه الشديد به، كما أننا سنعرض أيضًا في هذا الفصل لتلك العلاقة بين المتلقى والخطاب فيما يمكن أن نُطلق عليه: " سياق التلقى ".

بيد أننا ينبغي أن نكون حذرين في ذكر السياق الثقافى في مقام تناول الحديث النبوي الشريف، فالسياق الثقافى يضم الخلفيات المعرفية والثقافية من دينية معتقدية وأسطورية وما يتعلق بالعادات والتقاليد التي ترتبط بمجتمعات بعينها فتعد غريبة أو غير دالة في مجتمعات أخرى، يضاف إلى هذا الموروثات الحضارية الخاصة ببعض البيئات دون بعضها الآخر، وما إلى ذلك من ملابسات لا حصر لها تُسهم في تشيكل عقل الإنسان في بيئة ما، وترفد هذا العقل في عمليتى إنتاج الظاهرة اللغوية وتأويلها، وهى عناصر خارج النص، والسياق الثقافى بهذه المفاهيم يُعد القول به بحث بلاغة الحديث النبوي الشريف شبهة لا تختلف في كثير أو قليل عن شبهة الموهبة ومكتسبات العقل البشرى التي تناولناها آنفًا، فالقول بالسياق الثقافى وفق عناصره التي أشرنا إليها يمهد للقول بأن النص وليد سياقه، وخطورة هذه المقولة أن يُفهم منها أن النص وليد سياقه ولادة إنتاج، بمعنى أن مؤثرات العناصر السياقية الثقافية هي التي أوجدت النص، وفرق هائل بين تواؤم النص مع سياقه ويكون وليد هذا السياق بمعنى أن

السياق هو المنتج للنص، وأن يكون النص نفسه له موقف من السياق، فقد يكون هذا الموقف موقفًا ضديًا مخالفًا.

والذى نود أن نؤكد عليه هنا مما أشرنا إليه في التمهيد أن علاقة النص بسياقه العام ليست بالضرورة علاقة تبعية وانبثاق، ولكنها قد تكون علاقة مخالفة ومناقضة، ومن ثم فإن النظر إلى السياق العام، أو بعض مستوياته إنما تكون للاستعانة بها في الوقوف على دلالة النص موضوع المعالجة والتحليل، فالسياق في اتصاله وانفصاله عن النموذج، وفى درجات الاتصال المتفاوتة، وكذا درجات الانفصال المتفاوتة، يرتبط بالنموذج كما يرتبط النموذج به ارتباطًا وثيقًا بوصفه مُعينًا على تحديد الدلالة ولو بمبدأ المخالفة، وقد أشرنا إلى أن تواؤم النص مع السياق هنا يعنى أن السياق يحمل مسوغات الفهم وإن كان لا يحمل مسوغات الموافقة، كما أشرنا إلى أن مثال على ذلك هو كون الشعر العربى سياقًا للقرآن، فالارتباط بين الشعر والقرآن ارتباط مخالفة لما اتسم به النموذج القرآنى من خصائص المخالفة، على مستوى الصياغة اللغوية والنظم، من ناحية، وعلى مستوى المفاهيم والمعتقدات، من ناحية أخرى، إلى حد التحدى بوجهيه: التحدى بالعجز عن الإتيان بالنموذج اللغوى، وتحدى المعتقدات والشريعة التي يتبعها القوم آنذاك.

وذكرنا أن نظرة عبد القاهر الجرجانى قد انطلقت في تحليل النص القرآنى من إقرار هذا البُعد السياقى، فقد كانت نظرته إلى الشعر - بوصفه خروجًا عن اللغة المعيارية التوصيلية وتطلعًا لآفاق من الدلالات بلغته الفنية الإشارية التأثيرية - لاتنفصل عن رؤيته لإعجاز القرآن، نجد ذلك واضحًا في قوله: " وإذا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت، وبانت وبهرت، هي أن كان على حد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتهيًا إلى غاية لا يُطمح إليها بالفكر، وكان محالًا أن يَعرف

كونه كذلك إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان الأدب، والذى لاشك أنه كان ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان، وتنازعوا فيها قصب الرهان، ثم بحث عن العلل التي بها التباين في الفضل، وزاد بعض الشعر على بعض، كان الصادُّ عن ذلك صادًّا عن أن تعرف حجة الله، وكان مثله كمثل من يتصدى للناس فيمنعهم عن أن يحفظوا كتاب الله تعالى ويقوموا به ويتلوه ويقرئوه."[1]

ننبه هنا إلى هذا الملمح لأن الحديث النبوي الشريف له نمطان من السياق العام يتفاوتان في الموافقة والمخالفة، فأما النمط المخالف فهو ما يتمثل في الموروث العربى قبل الإسلام من منجز قولى ورؤى عقلية وعادات اجتماعية ونظم مالية اقتصادية، وغير ذلك مما كانت تموج به البيئة العربية قبل الإسلام، فالحديث النبوي الشريف ليس وليد هذه القيم وما تشتمل عليه من عناصر ثقافية، ولكنه بلا أدنى شك يحتفظ بعلاقة المخالفة معها أغلبها، فلا يستثنى من ذلك سوى بعض العادات العربية التي أقرها الإسلام ومنها الكرم والمروءة والشجاعة وغيرها، وليست هذه الأبعاد داخلة في جوهر الفكرة التي نود تجليتها هنا، فالألصق بهذه الفكرة هو البعد اللغوى، فما علاقة الحديث النبوي الشريف بالموروث الثقافى اللغوى الذي يمثل سياقًا له؟

إن هذه العلاقة نفسها تنطوى بدورها على بُعدى الموافقة والمخالفة، يتجلى بُعد الموافقة في اتحاد وسائل الفهم والتفسير والتأويل، فليس ثم شك في أن معرفة أساليب العرب والعربية من أهم الأدوات التي تعين على هذه العمليات من الفهم والتفسير والتأويل، بل لا يمكن بحال من الأحوال إنجاز هذه العمليات دون الوقوف على منجزات هذا السياق، ويجلى بُعد

(١) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٨، ٩

المخالفة في التباين الواضح بين أساليب الحديث النبوي الشريف وأساليب الشعر العربى الذي يُعد أكبر منجزات العقل العربى اللغوية قبل الإسلام، فالمخالفة هنا أصل نظرى لرؤية الحديث النبوي الشريف وتحليل أساليبه، ومن ثم نقول بمغايرته للنمط السائد على الرغم من أنه ولد فيه، ولا نقول ولد منه، فعلاقته بهذا السياق ليست علاقة وجود وانبثاق بمعنى أنها ليست علاقة السبب بالمسبب، وإنما هي علاقة التوافق التبليغى من الذي يُناط به الإفهام والتعليم والتبليغ، وهذه المهمات تتطلب بالضرورة التوافق الذي يعين على تأديتها، كما تتطلب المخالفة التي تحقق لها خصوصيتها، ففى الجمع بينهما إنجاز لهذه المهمة، وإثبات بأن ما يأتى به إنما هو النبوة والوحى وجوامع الكلم وليس انبثاقًا سياقيًا بحال من الأحوال.

وأما النمط المتوافق فهو القرآن الكريم، ولكننا ينبغي أن ننبه أيضًا إلى أن هذه العلاقة نفسها تنطوى بدورها أيضًا على بُعدى الموافقة والمخالفة، فما أشرنا إليه من أوجه المخالفة في النمط الأول يمثل هنا موافقة تامة، فالحديث النبوي الشريف وليد القيم القرآنية بكل ما تشتمل عليه من عناصر، لا ينفصل عنها في شيء مهما كبر أو قل، أما فيما يتعلق بالبعد اللغوى فهنا تكون أبعاد أخرى للموافقة والمخالفة معًا، إذ يتجلى بُعد الموافقة في اتحاد وسائل الفهم والتفسير والتأويل التي قلنا بها في النمط السابق، مع وجود المغايرة الأسلوبية التامة التي نقف عليها من إجراءات التحليل في تقديم أسباب علمية موضوعية تامة الحياد، ولكننا لا نغفل في الوقت نفسه أن القرآن هو النص المعجز المنزل من عند اللع ﷻ، وأن الحديث النبوي كلام النبى ﷺ ليس، وهذا التفاوت الأسلوبى يدفع شبهة أن يكون القرآن من عند محمد ﷺ كما قال بعض المستشرقين والمستغربين مما أوضحناه في الفصل الخاص بمناقشة شبهة الموهبة ومكتسبات العقل البشرى، فالمخالفة هنا واقع فعلى يقره التحليل

الأسلوبى البلاغى، ولكننا في النهاية نقف على حقيقة أن العلاقة بالسياق علاقة شديدة الحساسية بالغة الدقة واللطف في آن واحد.

لا خلاف على أن أوضح نموذج على النمط المتوافق في السياق العام للحديث النبوي الشريف هو نموذج مصادر التشريع الإسلامى من قرآن وسنة، فالأحاديث النبوية سياق للحديث الواحد، كما أن القرآن الكريم سياق للحديث النبوي الشريف، وعكس ذلك صحيح لما تحمله السنة من إضاءات سياقية للقرآن، وقد ذهب ابن كثير إلى أن أصح طرق التفسير هي أن يفسّر القرآن بالقرآن استنادًا إلى أن ما أُجمل في موضع قد بُسط في موضع آخر، ثم جعل السنة إطارًا سياقيًا عامًا للقرآن، فهى شارحة للقرآن وموضحة له[1]، ولذلك كان اهتمام علماء أصول الفقه من أوفى ما أسهم به التراث الإسلامى في السياق العام لتعلق هذا باستنباط الأحكام التشريعية من نصوص القرآن والسنة.

ويمتد هذا السياق ليشمل النصوص التي تمثل المنظومة التي يندرج فيها النص، وذلك بأن يكون بين النص وغيره من النصوص في هذه المنظومة بعض أوجه التشابه الأسلوبى مما يفيد في تحليل كلا النصين، أو اشتراك بعض النصوص في بيان موضوع واحد، ومن ثم تتضافر النصوص لإتمام كل ما يتعلق بهذا الموضوع، أو اشتمال بعض النصوص على المعانى نفسها التي جاءت في النص موضوع التحليل، أو النصوص التي تناولت الموضوع نفسه ولكن جاء بها بعض الاختلاف عن النص موضوع التحليل، ويتمثل هذا السياق في نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف، ويتمثل عمل الأصوليين هنا في عرض النصوص على بعضها البعض، واستنباط دلالة النص من النصوص مجتمعة في الباب الواحد

(١) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم المقدمة، مرجع سابق ص١٢

وليس من نص واحد، ويأتي ذلك في معالجة النصوص المتعارضة أو المتوافقة، فأما المتوافقة فإنهم يستنبطون الدلالة منها مجتمعة، وأما المختلفة فقد توزعتها عدة أقسام.

ومن هنا كان تعرض علماء الأصول لموقع السنة من القرآن بوصف القرآن المصدر الأول للتشريع والمعيار الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه الذي تقاس عليه نصوص السنة، فذهبوا إلى أن موقع السنة من القرآن إما أن يكون التوكيد أو البيان أو الزيادة، فالتوكيد بأن تكون مؤكدة لما أمر به القرآن الكريم من الفضائل والأحكام وما نهى عنه من الرذائل والأفعال، وأما البيان فيكون بتقييد المطلَق، وتخصيص العام، وتفسير المبهم وتفصيل المجمل، وأما الزيادة فتكون بأن تأتى السنة بحكم جديد لم ينص عليه القرآن أصلًا، ومن أمثلة ذلك رجم المحصن[1].

وتتوالى الحلقات السياقية فيما يتعلق بالشعر أيضًا، فقد بينا أن ديوان الشاعر سياق للقصيدة، والغرض الذي قيلت فيه القصيدة سياق للقصيدة، وشعر شعراء العصر الذي فيه الشاعر وجه من أوجه السياق لشعره، وشعر الغرض على مر العصور سياق للقصيدة التي قالها الشاعر، والشعر العربى كله سياق للشاعر العربى، وقد يضيق هذا السياق بعض الشىء ليتحدد في شعر الشعراء الذين استحسن الشاعر شعرهم وتأثر به فيما عُرف بالإطار الشعرى، كما قد يتسع ليشمل تأثير الآداب الأجنبية في شعر الشاعر على مختلف العصور ذلك الذي يمثل وجهًا من أوجه الأدب المقارن، وثقافة العصر سياق لشعر الشاعر في ذلك العصر فيما عُرف بالإطار الثقافى، إلى آخر ذلك، مما ينتج عنه ما لاحصر له من الدوائر والحلقات السياقية المتصلة المنتجة لسلسلة غير متناهية من الأوجه السياقية، الأمر الذي

---

(١) د. محمد الحبش: شرح المعتمد في أصول الفقه، القاهرة (بدون تاريخ) ص ٥١

يقودنا إلى التأكيد على القول بأن سياق الشيء يُحدد بالشيء نفسه، وسنقف عند نموذج لكيفية استنباط الأحكام التشريعية من السياق العام.

لا يقتصر اعتماد الأصوليين على السياق المعروف المعلوم فقط بل تجاوزوا هذا إلى محاولة التأويل في ظل الملابسات السياقية المحتملة، ومثال ذلك ما فعله الإمام الشافعي في حديث أبي هريرة أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: « **لاَ يَخْطُبْ أَحَدُكُمْ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ** » (البخاري: كتاب النكاح/٤٧٤٧؛ النسائي: كتاب النكاح /٣١٨٨؛ أبو داود: كتاب النكاح / ١٧٨٢؛ أحمد: باقي مسند المكثرين/٩٥٧٢)، وحديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: « **لاَ يَخْطُبْ أَحَدُكُمْ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ** » (مالك: كتاب النكاح/٩٦٥)، إذ قال الشافعي: " فلو لم تأت عن رسول الله ﷺ دِلالة على أن نهيه عن أنْ يَخْطُب عَلَى خطبة أخيه على معنى دون معنى كان الظاهِرُ أنَّ حرامًا أنْ يخطب المرء على خِطبة غيره مِن حينِ يبتدئُ إلى أنْ يدعَها، وكان قول النبي: « **لاَ يَخْطُبْ أَحَدُكُمْ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ** » يحتمل أن يكون جوابًا أراد به في معنى الحديث، ولم يسمع مَنْ حدَّثه: السببَ الذي له قال رسول الله ﷺ هذا، فأَدَّيَا بَعْضَهُ دون بعض، أو شَكَّا في بعضه وسَكَتَا عَمَّا شَكَّا فيه، فيكون النبي سُئل عن رجل خطب امرأة فَرَضِيَتْهُ وأذِنت في نكاحه، فخَطَبَها أرْجَحُ عندها منه، فرجعت عن الأول الذي أذِنَتْ في إنْكاحه، فنهى عن خِطبة المرأة إذا كانت بهذه الحال، وقد يكون أن ترجع عن من أذنت في إنكاحه، فلا يَنْكحُها من رجعت له، فيكونُ فَسَادًا عليها وعلى خاطبها الذي أذنت في إنكاحه.[1]

فقد أخذ الإمام الشافعي في ترجيح بعض الاحتمالات السياقية التي تُخرج الحديث السابق من دلالة القطع بالتحريم، ثم يبين أن الذي دفعه إلى هذا أخبار أخرى وردت عن النبي ﷺ، ومن ثم يأتي اللجوء إلى

---

(١) الإمام الشافعي: الرسالة، مرجع سابق ص ٣٠٧، ٣٠٨.

الاحتمالات السياقية السابقة على سبيل التعليل لعدم الأخذ بظاهر النص السابق، أما الحديث الآخر الذي استند إليه فهو حديث فاطمة بنت قيس: **« أَنَّ زَوْجَهَا طَلَّقَهَا، فَأَمَرَهَا رَسُولُ اللهِ أَنْ تَعْتَدَّ فِي بَيْتِ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ، وَقَالَ: إِذَا حَلَلْتِ فَآذِنِينِي، قَالَتْ: فَلَمَّا حَلَلْتُ ذَكَرْتُ لَهُ أَنَّ مُعَاوِيَةَ بن أبي سُفْيَانَ و أَبَا جَهْمٍ خَطَبَانِي، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: فَأَمَّا أَبُو جَهْمٍ فَلاَ يَضَعُ عَصَاهُ عَنْ عَاتِقِهِ، وأَمَّا " مُعَاوِيَةُ " فَصُعْلُوكٌ لاَ مَالَ لَهُ، انْكِحِي أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ، قَالَتْ: فَكَرِهْتُهُ، فَقَالَ: انْكِحِي أُسَامَةَ، فَنَكَحْتُهُ، فَجَعَلَ اللهُ فِيهِ خَيْرًا، واغْتَبَطْتُ بِهِ »** (مسلم: كتاب الطلاق/٢٧٠٩؛ النسائي: كتاب النكاح/٣١٩٣؛ أبو داود: كتاب الطلاق/١٩٤٤؛ مالك: كتاب الطلاق/١٠٦٤).

ثم قال الشافعي معقبًا:دلَّت سنةُ رسول الله ﷺ في خِطبته " فاطمةَ " على " أسامة " بعد إعْلامِها رسولَ الله ﷺ أنَّ معاوية وأبا جهم خطباها، منه على أمرين:

- **احدهما**: أنَّ النبي يعلم أنهما لا يخطُبانها إلاَّ وخِطبةُ أحدهم بعد خطبة الآخر، فَلَمَّا لم يَنْهَهَا ولم يَقُلْ لها ما كان لِواحِدٍ أنْ يَخْطُبَكِ حتى يترك الآخَرُ خِطْبَتَكِ، وخطبها على " أسامة بن زيد " بعد خطبتهما: فاستدللنا على أنها لم ترض، ولو رَضِيَتْ واحِدًا منهما أمرها أن تتزوج مَنْ رضيت، وأن إخبارَها إياهُ بمن خطبها، إنما كان إخبارًا عَمَّا لم تأذن فيه، ولعلها استشارةٌ له، ولا يكون أن تستشيره وقد أذِنَتْ بأحدهما، فلما خطبها على " أسامة " استدللنا على أنَّ الحال التي خطبها فيه غيرُ الحال التي نهى عن خطبتها فيها، ولم تكن حالٌ تُفَرِّقُ بين خطبتها حتى يَحِلَّ بعضها ويحرُمَ بعضها، إلا إذا أذنت للولي أن يزوجها، فكان لزوجها - إن زوَّجها الولي - أن يُلْزِمها التزويجَ، وكان عليه أن يُلزمَه، وحَلَّتْ له، فأما قبل ذلك فحالها واحدة: ليس لوليها أن يزوجها حتى تأذن، فرُكُونها وغيرُ ركونها سَواءٌ ".[1]

(١) المرجع السابق نفسه ص ٣١٣

ثم يخلص من ذلك إلى أن هذا الشأن لا يصح فيه معنى بحال إلاَّ ما ذهب إليه من أن المقصود بالحديث الأول هو النهى عن الخطبة بعد إذنها للولي بالتزويج، حَتَّى يَصِيرَ أَمْرُ الولي جائزًا، فأما ما لم يَجُز أمر الولي فأوَّلُ حالها وآخرُها سواءٌ، وذلك وفق هذه الملابسات السياقية المعتمدة على السياق العام، والملابسات السياقية الخارجية ـ من الظروف والأحوال ـ التعليلية المتوقعة الاحتمالية المتعلقة بملابسات إنشاء النص وملابسات تلقيه وروايته في آن واحد.

بقى أن نشير إلى بُعد آخر يتعلق بالسياق الثقافى لا يختص بوجود النص ولكنه يختص بتأويله ونقصد به سياق التلقى، وقد جعلناه في تصنيف أنواع السياق نواعًا مستقلا، هو السياق المتعلق بثقافة المتلقى، وموقفه الفكرى والعقائدى، ومذهبه السياسى والدينى، وانتماءاته الأيديولوجية وتباينها عبر العصور، وهو في الحقيقة ينبغي أن يستقل بذاته عن أنواع السياق الأخرى، فهو بدوره يتوزع بين ظروف لغوية وغير لغوية، ثقافية واجتماعية، عاطفية وانفعالية، مقامية وحالية، ومن ثم فإنه يعد وجودًا قائما بذاته لتوزعه الشديد بالغ التفريع بين الأبعاد السياقية المتعددة، من جانب، ولما يترتب عليه من الاختلاف في تأويل النصوص، من جانب آخر.

إن هذا النوع من أنواع السياق يشتمل على المقيدات والمحددات والمقتضيات والموجهات لعملية التأويل، كما يشتمل على تعدد دوائره على فتح الدلالة واستيعابها لمزيد من التأويلات، تُحدد دوائره ولكنها لا تُحد، فلعل الوقوف على هذه الدوائر السياقية ما يعين على محاولات التأويل المحايدة، أو يعين على قبول التأويلات المتباينة، أو - على أقل تقدير – يعين على معرفة الانحياز التأويلى النابع من التعصب لمقتضيات سياقية عند المؤول، ولا شك في أن هذا التحديد في الحالين يعين من ناحية أخرى على التواصل، فلكل منها مبرراته السياقية، فالتأويل المحايد

يعين على التواصل بما يحقق من قبول على الرغم من تباين سياقات التلقى بشكل (هرمسى)، فالمؤل محكوم بسياقات تلقيه، ومتلقى التأويل محكوم بسياقات تلقيه للنص، ومحكوم أيضًا بسياق تلقيه للمؤول، وهو شاخص ـ في الوقت نفسه ـ إلى سياق وجود النص، وسياق مستقبلى النص (في حدود مفهوم مراعاة القائل لأحوال المتلقين ومقاماتهم)، وسياق وجود التأويل، أما قبول التأويلات المختلفة فيعين على التواصل إذا تحقق ما يمكن أن نطلق عليه بالتسامح التأويلى المبنى على مراعاة سياقات التلقى، فلكل تأويل مبررات في سياق تلقيه تمنحة الحق في الوجود، ومن هنا يأتى التأويل مبررًا سياقيًا، ومنه هنا جاء قول د. مصطفى ناصف: " التأويل يهيئ لك سبل الاختلاف، ويهيئ لك سبل البناء والنزاهة، فكيف تصبر على الأمرين وتوفق بينهما؟ "[1]، فما النزاهة التي يشير إليها د. مصطفى ناصف سوى المحايدة في عملية التأويل.

إن سياق التلقى يفتح التأويلات ويحصرها في آن، وأنت مطالب دائما إذا ما ذهبت تتفحص عملية تأويل بمعرفة الموقف السياقى للمؤول، كما أنت مطالب بمعرفة موقفك أنت السياقى من النص موضوع التأويل ومن المؤول معًا، وقد تقتضى هذه المعرفة وتلك قبول التأويل أو رفضه، استحسانه أو استهجانه؛ لأن المحددات السياقية للمتلقى ـ من أبعاد ثقافية وعقائدية وعرقية وقومية واجتماعية - قد تفرض ما يتجاوز المحايدة في عملية التأويل، وكم تعرض الحديث النبوي الشريف إلى تأويلات لا نقول مختلفة، بل متناقضة؛ لأن التأويلات المختلفة يمكن قبولها وتعايشها، أما التأويلات المتناقضة فهى التي لا يمكن أن توجد معًا ولا يمكن أن تعيش معًا؛ فأنْ يوجد هذا التأويل يعنى أن يموت الآخر، ومثل هذه التأويلات إذا

(١) د. مصطفى ناصف: مسئولية التأويل، ط١ دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٤م ص ٧

ارتبطت عملية التأويل بسياقات المؤول الفِرَقية والمذهبية والعقائدية.

هذا هو العسر في عملية تأويل متجردة من الانتماءات التي تشكل السياق الثقافى للمؤول، وقد أشرنا في دراسة أخرى إلى أن الحياد في عملية التأويل يتفق مع ما أشار إليه عبد القاهر الجرجانى في حديثه عن معنى المعنى إذ يشير إلى عدم التجاوز المفرط لدلالة اللغة، فقد اشترط عبد القاهر " أن يكون المعنى الأول الذي تجعله دليلًا على المعنى الثانى ووسيطًا بينك وبينه متمكنًا في دلالته، مستقلًا بوساطته، يسفر بينك وبينه أحسن سفارة، ويشير لك إليه أبين إشارة، حتى يخيل إليك أنك فهمته من خامة اللفظ، وذلك لقلة الكلفة فيه عليك، وسرعة وصوله إليك "[1] ، فقول عبد القاهر يركز على الحياد في عمليتى التحليل والتأويل، ولعل ذلك الاقتصار ـ في الوقوف على الدلالة ـ على لغة النص دون تجاوزها هو ما عناه (إمبرتو إكو) بالافتقار إلى عنصر الاقتصاد في التأويل في تعريفه للتأويل المفرط، بأنه " يكون حين يفتقر التأويل إلى عنصر الاقتصاد والذى بمقتضاه يتم البحث في العناصر الأكثر اتصالًا بالموضوع، وكذا بالنظر إلى غير النصوص الدينية باعتبارها نصوصًا مقدسة مما يخضعها لعمليات تفسير مسرفة بالمبالغة في تقدير مفاتيح واهية وغير منتمية إلى الموضوع، في الوقت الذي يتم فيه إهمال المفاتيح المرتبطة بالمعنى بنحو مباشر وقوى وإن بدت غامضة "[2]، وذلك - في الوقت نفسه - ما عناه (كوللر) بالتفسير الممكن والتفسير المستحيل.[3]

فالتأويل المفرط ينطوى على محاولة لتطويع النص، وسواء تعمد التأويل الإفراط أو حاول تجنبه فإنه يظل دون الهدف الذي يرمى إليه

---

(١) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ٢٦٧

(٢) أمبرتو إكو: التأويل والتأويل المفرط، ترجمة ناصر الحلوانى، ط١ القاهرة ١٩٩٦م ص٢٤٩

(٣) رامان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة د. جابر عصفور ط١ القاهرة ١٩٩٥م ص١٣١

التأويل المحايد، بيد أنه عندما يأتي مع محاولة التجنب فإنه لا يقوم بهدف إلغاء ما عداه من التأويلات، فإن الوقوف على عدة تأويلات قد يفيد إذا لم تكن منبثقة عن أبعاد سياقية ثقافية متباينة في مقاصدها؛ لأنها إن كانت كذلك فإن عملية التأويل تأتى بمثابة إملاء على النص، ومن ثم يتساءل جون كوين: " هل التعددية الدلالية قابلة للتحقق أو متحققة بالفعل في النص الذي معنا؟ فإذا كانت قابلة للتحقق فإنها تبقى غير متجسدة أمام القارئ أو يتجسد فقط واحد من احتمالاتها أمامه، وإذا كانت التعددية متحققة فيمكن إذن أن نطرح السؤال: هل من الممكن وجود شرح متعدد ومتزامن؟ نحن نعلم جميعًا أنه يمكن للمرء فهم نص في لغة أجنبية من خلال ترجمته ترجمة كلية إلى لغته، لكن، هل من الممكن أن نقدم للنص ترجمات عدة ومتزامنة؟ "(١)

إن التأويلات المختلفة قد تتواجد وتتزامن، وقد يحتمل الصواب فيها غير واحد، فتزامن المعانى والتأويلات المتعددة قد يعنى صوابها، نعم إن الصائب فيها واحد وإن كان احتمال الصواب قائم فيها جميعًا، لأن المؤول_ غالبًا _ باحث عن قصد المتكلم، وتلك هي عمليات التأويل التي قد توجد إلى جانب بعضها البعض، إذ قد يحمل كل تأويل منها مسوغات قبوله إذا ارتكن إلى دعائم مقتضيات اللغة وما أُطلق عليه في المنجز المعرفى العربى: القرينة اللفظية، " فإن الأصل في الكلام أن يُفهم وفقًا لظاهره ما لم يقم مانع يمنع ذلك، وفهم النصوص الشرعية قد وضع العلماء - رحمهم الله - له ضوابط وتدرجوا في كيفية تحديد الفهم الصحيح، فإذا ورد نص في القرآن الكريم، خفى معناه في موضع، فإنه يمكن أن يرد في نصوص أخرى من القرآن ما يوضح ذلك، فجمع نظائر

(١) جون كوين: اللغة العليا _ ترجمة د. أحمد درويش. المجلس الأعلى للثقافة القاهرة _ سلسلة المشروع القومى للترجمة ١٩٩٥م ص ١٣٩

النص في المواضع الأخرى يُسهم في توضيح المعنى وزوال الخفاء، وما يرد في المواضع الأخرى، إن هو إلا قرائن لفظية"[1]، وهذه القرائن اللفظية جزء أصيل في السياق العام، وقد شهد التاريخ الإسلامى ـ وما يزال ـ نموذجًا من أرقى النماذج في قبول الرأى الآخر فيما يتعلق بالفقه الإسلامى، فالاختلاف بين الفقهاء ما هو إلا اختلاف في تأويل النصوص الذي اتخذت الرؤية السياقية فيه موضع الصدارة في اعتماد الفقهاء على جمع النظائر، كما جاءت هذه الرؤية الفقهية من أوفى الإنجازات في تاريخ البشرية في رؤيتها الدقيقة الثاقبة الواعية الشمولية إلى الأبعاد السياقية للنصوص التشريعية.

ولكن التاريخ الإسلامى قد شهد ـ من جانب آخر ـ أعتى أنماط الحدة في الاختلاف التصفوى في الخطاب التكفيرى؛ لأن الاختلاف المتعلق بالمذهبية العقائدية والفِرَقية يكون المؤول فيه مدفوعًا بقصده هو ـ المبنى على أبعاده الخاصة - إسقاطًا على النص، إن التأويلات المتعددة - في هذا الموقف الذي يكون كل مؤول مدفوع بسياق تلقيه ـ يسعى كل منها إلى نفى الآخر؛ لأن وجود الآخر يعنى نفيه هو، لأن التأويل في سعيه لتلمس قصد المنشىء وجود معادل للنص.

تثير القراءات التي تُمارس على النص هنا قضية المقاصد التي عرضنا لها في دراسة أخرى[2]، تلك التي تتوزع بين ثلاثة أطراف: قصد المؤول، وقصد المتكلم ، وما تطرحه لغة النص، أو ما يمكن أن نُطلق عليه تجاوزًا: " قصد النص "، ولكى تُحد عملية التأويل فإنها تتطلب أن يتخلص قصد المؤول من الأبعاد السياقية الثقافية الخاصة التي قد تدفع دفعًا إلى إفراط

(١) د. محمد على محمد الصامل: المدخل إلى بلاغة أهل السنة، ط ١ دار أشبيليا الرياض ١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٧م ص ١٥٣

(٢) د. عيد بلبع: استنطاق النص، ط ١ دار الوفاء، القاهرة ١٩٩٩م

فِرَقى في التأويل، وإن هذا من ناحية أخر من شأنه ألا يلون البحث في قصد المتكلم بسياق المؤول، فلا يأتى البحث في قصد المتكلم ضربًا من التهويم الباطنى الذي لا يستند إلى دعائم تأويلية محايدة تنتفع بمعطيات الدوائر السياقية المختلفة، ولكن عملية التأويل في عدم انحصارها في معطياتٍ بعينها لا تتنكر لهذه المعطيات جميعها، التي يمكن الوقوف عليها خارج النص في ظل التفاعل بين هذه المعطيات والنص، فتلك المعطيات السياقية المعرفية هي التي تشكل حيادية التأويل، التي يضاف إليها تفاعل المقاصد التي أشرنا إليها.

هذا يعنى أن لغة النص وحدها غير قادرة على حل هذا الإشكال؛ لأن اللغة بما فيها من قدرة من الممكن أن تُطوع وفق سياق المتلقى لتتواءم مع مقتضياته المعرفية أو العقائدية أو المذهبية السياسية أو غير ذلك، وقد ذكر أبو الربيع الطوفى ٧١٦هـ نموذجًا للتأويل المبنى على اتجاهات مذهبية دينية نشأ النزاع فيه من جهة اللغة ذلك في " اختلاف الشيعة والسنة فيما يتعلق بأبى بكر الصديق رضى الله عنه ومنعه فاطمة رضى الله عنها فدكًا والعوالى، فإنها لما جاءت تطلب إرثها عن أبيها ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: " ما تركنا صدقة " ولم يعطها شيئًا، فخاضت الرافضة في أبى بكر، وقالوا منع فاطمة إرثها، وقال أهل السنة: إنما عمل بما سمع، ولم يمنعها حقًا، ومنشأ الخلاف بينهم من حيث إن ما ورد في اللغة على وجهين: اسمية وحرفية، فالرافضة حملوا (ما) على أنها نافية، أي إنا لم نترك صدقة، وإنما تركنا ما تركنا إرثًا لغيرنا، وحملها أهل السنة على أنها موصولة بمعنى الذي، تقديره الذي تركناه صدقة بالرفع على الخبر، وحذف الهاء من تركناه، لأنها ضمير منصوب، وهو سائغ الحذف في الصلة "[1]، فاللغة هنا بقدرتها

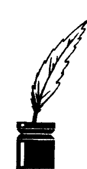
---

(١) أبو الربيع الطوفى (أبو الربيع نجم الدين سليمان بن عبد القوى بن عبد الكريم الطوفى الصرصرى الحنبلى): الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية، تحقيق د. محمد بن خالد الفاضل، ط١ مكتبة العبيكان، الرياض ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م ص ٢٤

على حمل المعانى أصبحت مرهونة بسياق المتلقى، الذي أصبح قصد المتكلم مرهونًا به، من جهة أخرى، إلى حد هذا العمق في الاختلاف المذهبى الذي أفرز مزيدًا من الاختلافات.

فأبو بكر الصديق ﷺ هنا مؤول للحديث، ولكن تأويله لم يكن مقبولا قبولا تامًا، فسياق المذهبى الفرقى للمتلقى الآخر حمله على رفض تأويل أبى بكر الصديق ﷺ، بل حمله على اتهامه ﷺ وتحول الأمر إلى اختلاف جذرى جد رافضو تأويل أبى بكر في رفضه واتهامه في هذا لموقف وفى غيره، ثم حملهم هذا الموقف على مزيد من العداء، وبذلك لم يقف **الأمر عند حدود الاختلاف في التأويل ولكن تجاوزه كما نرى بخطوات بعيدة.**

من هنا يأتى قولنا بضرورة وضع الدوائر السياقية المختلفة في حساب المؤول، فقد يكون للسياق الخارجى وما يتضمنه من عناصر كاشفة عن سيرة المؤول ما يعين على قبول التأويل أو رفضه، وبذلك لا يقتصر دور السياق على الوقوف على معنى النص بل يتعدى ذلك إلى تحديد الموقف من تأويل النص، وليس ثم من شك في أن السياق العام يعد أحد أهم الضوابط التي يتعلق بها التأويل كما يتعلق بها قبوله أو رفضه.





الفصل الثالث

السيـــاق الخارجـى



لعل تحديد المصطلحات هو أول خطوات البحث العلمي التي تستوجبها الدقة المنهجية، وأهم ما يستوجب ذلك فيما نحن بإزائه هو ما اكتنف بعض المصطلحات المتعلقة بموضوع الدراسة من الخلط والاضطراب الناتج عن تداخل بعض المصطلحات في المفاهيم إلى حد يعسر فيه الفصل بينها، فقد تم استعمال هذه المصطلحات بالفعل في التراث العربي ـ البلاغي وغيره ـ بمفاهيم تؤكد هذا التداخل، وقد انسرب هذا التداخل إلى بعض معالجات المحدثين من البلاغيين واللغويين، وهذا التداخل يرجع بالطبع إلى تداخل المفاهيم المعجمية لهذه المصطلحات فيما بينها، الأمر الذي يستوجب - كما ذكرنا - البداية بوضع حدود للمفاهيم الاصطلاحية تفصل بين التداخل الذي تشيعه المفاهيم المعجمية العامة بين هذه المصطلحات، ولعل أكثر هذه المفاهيم تداخلًا فيما يتعلق بنظرية السياق هي مصطلحات: الموقف والحال والمقام، وإن كان مصطلحا المقام والحال هما أكثر دورانًا في تناول البلاغيين قدماء ومحدثين، ولعل مقولة بشر بن المعتمر قد اشتملت على هذين المصطلحين مضافًا إليهما أقدار المستمعين التي ترمي إلى البعد الطبقي الذي صرح به في العبارة نفسها إذ يقول: " وينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما ولكل حالة من ذلك مقاما، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات وأقدار المستمعين على أقدار الحالات "[1]

بيد أن مصطلح الحال كان أكثر رواجًا إذ ارتبط بمفهوم البلاغة في التعريف الذائع الذي وضعه القزويني للبلاغة بأنها " مطابقة الكلام

---

(١) صحيفة بشر بن المعتمر، من كتاب البيان والتبين للجاحظ جـ ١ ص ١٣٥

لمقتضى الحال مع فصاحته "[1]، ولم يقتصر الحديث عن الحال ومقتضى الحال على مفهوم البلاغة، بل تجاوزه إلى الالتصاق بتعريف علوم البلاغة، فإذا كان تعريف السكاكى للبلاغة لم يشر إلى مقتضيات الحال والمقام فإنه قد صرح في تعريف علم المعانى بفكرة الحال، ومن ثم التصقت فكرة الحال بمفهوم علم المعانى، وهو أحد مرجعى البلاغة عنده، فقال في تعريفه:

"هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها من الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضى الحال ذكره"[2]، وقد أسس بهذا المفهوم لمن تلاه، فقريب من هذا التعريف ما ذهب إليه القزوينى (ت ٧٣٩) في تعريف علم المعانى بأنه " علم يعرف به أحوال اللفظ العربى التي بها يطابق مقتضى الحال "، ومن الواضح الجلى ذلك التشابه الكبير بين تعريف البلاغة وتعريف علم المعانى، " فالتركيز هنا وهناك على مطابقة الكلام لمقتضى الحال، فإذا كانت البلاغة هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته، فإن علم المعانى هو العلم الذي ينفرد من بين علومها الثلاثة بالبحث في هذه المطابقة، وذلك أمر تعوزه الدقة وتنقصه المنهجية، فالحق ان علوم البلاغة الثلاثة _ وليس علم المعانى وحده _ تقوم بصفة أساسية على تحقيق هذه المطابقة "[3]، وإذا كان تعقيب د. عبد الواحد علام يسجل مأخذًا على النظرية البلاغية، فإنه اقتصر علىَ الإشارة إلى التداخل في التعريفات، مع إقرار واضح بفكرة مطابقة الكلام لمقتضى الحال.

---

(١) القزويني: الإيضاح، مرجع سابق ص ٩

(٢) السكاكي: مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، ط ٢ بيروت ١٩٨٧م ص ١٦١

(٣) د.عبد الواحد علام: قضايا ومواقف في التراث البلاغي، ط مكتبة الشباب، القاهرة ١٩٧٩م، ص ١٣

وقد جمع د. محمد العمرى بين مصطلحى المقام والحال في تحليل الرؤية البلاغية العربية، فجعلهما معًا: " عنوانًا للعلاقة بين الخطيب والمستمع، فالبلاغيون العرب وإن لم يهتموا كثيرًا بالدراسة النفسية والأخلاقية للمرسل والمتلقى حاولوا أن يُدرجوا تحت عنوان المقام والحال، ملاحظات كثيرة فيما ينبغي للخطيب أن يكون عليه، أو يراعيه من أحوال المستمعين "[(1)]

فكون المستمع المقصود بالخطاب أميرًا ـ مثلًا ـ فهذا مقام طبقى بين الشاعر والأمير يجب على الشاعر مراعاته، وكون موضوع الخطاب مديحًا فهذا أيضًا مقام ينبغي على الشاعر مراعاته، أما وجود ظروف خاصة تكتنف هذين المقامين كأن يكون الشاعر مُضمنًا مديحه شيئًا من العتاب - مثلًا - فهذا من الأحوال الخاصة المتغيرة.

وعلى الرغم من تفريق د. تمام حسان بين الموقف والمقام بأن المواقف فردية أما المقامات فهى اجتماعية[(2)]، فإنه قد ذهب في ترجمته لمصطلح مالينوفسكى Context of situation إلى أنه يعنى المقام[(3)]، على الرغم من قصد مالينوفسكى المواقف المتغيرة، وهذا لا يتناسب بحال من الأحوال مع مفهوم المقام المتصف بالثبات،

وقد ترجم المصطلح نفسه د. محمود فهمى حجازى بالسياق الاجتماعى Social Context، مشيرًا إلى السياق اللغوى بأنه Linguistic Context، وأن هذا السياق الاجتماعى، أو سياق الموقف عند (بالمر Palmer) يطلق عليه Non Linguistic Context، وإن كان

---

(1) د. محمد العمرى: في بلاغة الخطاب الإقناعى ط1 دار الثقافة، الدار البيضاء 1986م، ص 18

(2) د. تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، مرجع سابق ص 342

(3) المرجع السابق نفسه ص 337

لنا أن نبين أن (بالمر Palmer) ذكر هذا التركيب الذي يترجم بالسياق غير اللغوى وصفًا لسياق الموقف وليس من قبيل استخدام مصطلح جديد بديل لمصطلح سياق الموقف[1]

كما يفرق د. تمام حسان بين المقام ومقتضى الحال بإشارته إلى أن " مجموع الأشخاص المشاركين في المقال إيجابًا وسلبًا، ثم العلاقات الاجتماعية والظروف المختلفة في نطاق الزمان والمكان هو ما أسميه المقام، وهو بهذا المعنى يختلف بعض الاختلاف عن فهم الأولين الذين رأوه حالًا ثابتة State ثم جعلوا البلاغة مراعاة مقتضى الحال" [2]

والحق أن القدماء لم يوحدوا بين مفهوم المقام والحال، وإن كان بعضهم قد أدخل المقام في المطابقة لمقتضى الحال، وهذا ما استنبطه أحد الباحثين[3] من كلام القزوينى إذ ضمن المقام في كلامه عن مقتضى الحال إذ يقول عن مقتضى الحال: « فهو مختلف متفاوت فمقام التنكير يباين مقام التعريف، ومقام الإطلاق يباين مقم التقييد، ومقام التقديم يباين مقام التأخير، ومقام الذكر يباين مقام الحذف، ومقام القصر يباين خلافه، ومقام الفصل يباين مقام الوصل، ومقام الإيجاز يباين مقام الإطناب والمساواة، وكذا خطاب الذكى يباين خطاب الغبى، وكذا لكل كلمة مع صاحبها مقام "[4].

وإن ما تضمنته إشارة القزوينى إلى مقتضى الحال لاتعنى - على الإطلاق - التوحيد بين مصطلحى الحال والمقام، ولكنها تنطلق من كون

(١) Palmer: Semantics P. ٤٣ – ٥٨ , ٩٢ - ١٠١، د. محمود فهمى حجازى: مدخل إلى علم اللغة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م ص ١٥٩

(٢) د. تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، مرجع سابق ص ٣٥١

(٣) رَدَّة الله بن رَدَّة بن ضيف الله: دلالة السياق، مرجع سابق ص ٦٥

(٤) القزوينى: شروح التلخيص مرجع سابق جـ١ ص ١٢٦، بغية الوعاة جـ ١ صـ ٢٦

المقام محدوذا أما الحال فهى رحبة متغيرة تشتمل على المقامات اشتمالا، فإن مقتضى الحال عند القدماء لا ينحصر في هذه الحدود الضيقة، فهو يشمل ما يقتضيه المقام، وبذلك يأتى مقتضى الحال مفهومًا شاملًا.

المقام عام والحال خاصة، فالمقام يمكن تحديده نظريًا، كما يمكن تصنيف المقامات: مقام الإطناب، مقام الإيجاز، مقام التعريف ومقام التنكير، مقام الفخر والرثاء والهجاء، وغيرها مما يتعلق بالأغراض الشعرية، ومقام الاحتفال أو الحرب أو القضاء فيما يتعلق بالخطابة، أما خصوصية الحال فلأن الحال يتعلق بالملابسات الخاصة لكل خطاب، المتغيرة مع تغير المواقف، فمقام المدح _ مثلًا _ ينطوى على مالا يُحصى من الحالات، فمديح النابغة الذبيانى للنعمان بن المنذر حال قربه من النعمان يختلف عن حاله في مديحه المتضمن لاعتذاره بعد الوقيعة بينهما، ومديح المتنبى يختلف حاله عن مديحه لكافور، بل إن مديحه لسيف الدولة ينطوى على حالات كثيرة، فالمدح حال القرب يختلف عن المدح حال الجفوة والإيذان بالبعد، كما يختلف حال النصر على الروم عن حال الهزيمة والإخفاق، فالحال متعلقة بخصوصية المواقف والمقامات والملابسات المكانية والزمانية المنتجة للنص والمؤولة له على حد سواء. فليس ثم شك في أن الأحوال والملابسات تتعلق بعملية التلقى وغايتها، فقد نقل عبد القاهر الجرجانى قول الجاحظ: " رجع طاووس يومًا عن مجلس محمد بن يوسف، وهو يومئذ والى اليمن فقال: ما ظننت أن قول:(سبحان الله) يكون معصية لله تعالى حتى كان اليوم، سمعت رجلًا أبلغ ابن يوسف عن رجل كلامًا، فقال رجل من أهل المجلس: سبحان الله، كالمستعظم لذلك الكلام، ليُغضب ابن يوسف "[1] فتعلق التلقى هنا بهذه الأبعاد السياقية، أو قل بخصوصية الحال.

---

(١) الجاحظ: البيان والتبيين، مرجع سابق جـ ١ ص ٣٩٥، عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، مرجع سابق ص ١٥

وعلى أي حال فالذى يهمنا هنا من أمر الحال أنها تجمع جوانب السياق الخارجى للنص، فوضع المتلقى وما يتعلق به من مكانة وثقافة إلى جانب المقام الاجتماعى والظروف والملابسات الخارجية أسسًا لإنشاء القول وتأويله يدل دلالة واضحة على أن البلاغة العربية انتبهت بشكل كبير إلى الملابسات السياقية، وإن كان لا بد لنا في الوقت نفسه من التعرض لمفهوم السياق والأبعاد التي اتخذتها نظرية السياق في الدراسات الحديثة، لنقف على مدى تحقيقها آفاقًا أكثر رحابة، كما أنه لا بد لنا من الاعتراف بأن السياق في الدراسات الحديثة قد انصرف إلى عملية التحليل نائيًا بذلك عن البعد المعيارى المؤسس للقول البليغ، ذلك الأمر الذي احتل وجهًا من وجهى الاهتمام العربى بالسياق وفق الرؤية البلاغية العربية القديمة، وإن كان هذا لا يغض من النظرية العربية، فالتاسيس المعيارى يعد زيادة في هذه النظرية، ولم يكن وجوده ـ بحال من الأحوال ـ على حساب الرؤية الوصفية التحليلية، فالقطاع الأكبر من إسهامات العقل العربى لايقف عند حدود ما أنتجه العقل البلاغى العربى، بل يتجاوزه إلى الحقول المعرفية الأخرى، كما أشرنا من قبل.

وعلى الرغم من أن د. تمام حسان قد تنبه إلى أن التفات البلاغة العربية إلى الحال والمقام يعد من إضافات هذا الحقل المعرفى- البلاغة- إلى الرؤية النحوية، فإنه قلل - في موضع آخر - من قيمة هذه الملاحظة في الدرس البلاغى العربى القديم، بل لم يلتفت إلى أبعاد سياقية في حقول معرفية أخرى أنتجها العقل العربى، يقول: "... والجديد الذي أضافه البلاغيون إلى ما أخذوه عن النحاة هو مفهوما(الحال)و(المقام)، فينبغي عندهم عند الكلام أن يراعى المتكلم (مقتضى الحال) وأن يعلم أنه (لكل كلمة مع صاحبتها مقام)، والحال مفهوم استاتيكى ثابت ولكن الكلام ديناميكى متحول بحسب سياق الموقف Context of situation

ومن ثم كان مقتضى الحال أمرًا غير صالح لضبط الكلام واستعماله، أما المقام فالذى حال بينه وبين أن يكون متحولًا أن البلاغيين صنفوه وجردوا له أنواعًا محددة الطابع والعدد فقالوا: مقام المدح ومقام الذم ومقام التهنئة أو التعزية أو الكدية... إلخ، وبذا جردوا فكرة المقام من طاقتها الديناميكية من حيث أرادوا لها أن تكون ديناميكية، أفلا يجوز أن يتحول المدح إلى عكسه بحسب سياق الموقف؟ "[1]

ومن ثم خرج إلى أن فكرة المقام لا تسعفنا بطواعية نقدية كافية تعفينا من الخضوع للقوالب، ثم يخلص إلى أننا مضطرون لذلك إلى اصطناع فكرة " سياق الموقف " مقررًا أن الاعتماد في تحليل المعنى على هذه الفكرة " ثمرة من ثمار الدراسات اللغوية الحديثة، والنظرة إلى المعنى من خلال الموقف تتجه إلى عدد من المساوقات مثل المتكلم والقول والسامع أو السامعين والظروف الاجتماعية التي تشمل العرف والعلاقات الاجتماعية وتشمل الزمان والمكان والمأثورات والأشياء والعرض والنتيجة... إلخ، حين يكون لأحد من مساوقات الموقف هذه أثر في فهم المعنى "[2]

ولا يوجد شيء من هذه المساوقات التي ذكرها د. تمام حسان، وعدها ثمرة من ثمار الدراسات اللغوية الحديثة غابت عن الدرس البلاغى العربى القديم، وإن كان ثَمَّ ما لم يؤخذ في حساب التفكير البلاغى العربى فقد ذكر في حقول معرفية أخرى في التراث العربى، ومن ثَمّ تبقى ملاحظة جوهرية على عرض د. تمام حسان لهذه الفكرة، وذلك بإسناده للرؤية اللغوية الحديثة الفضل في إدراك سياق الموقف، فالحق الذي لا جدال

---

(١) د. تمام حسان: البيان في روائع القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة مكتبة الأسرة، القاهرة ٢٠٠٢م ص ٤٠٠

(٢) المرجع السابق نفسه والصحيفة نفسها

فيه، إذ لا يقبل الجدال، أن العقل العربى كان سابقًا إلى هذه الفكرة في حقول معرفية أخرى، ومن أهمها وأخطرها علم أصول الفقه، إذ التفت علماء الأصول إلى فكرة سياق الموقف وقاموا بفحصها والتدقيق فيها تدقيقًا، لعلنا لا نغالى إذا قلنا إنه قد بلغ منتهاه؛ لأن بحث الأصوليين في الظاهرة اللغوية يتعلق بأمر خطير في الفكر الإسلامى، فهو يتعلق بأمور عقائدية كما يتعلق بالحلال والحرام، والفرض والسنة والمستحب والواجب... إلخ، ومن ثم لم يأت تعرضهم للظواهر اللغوية من قبيل الترف المعرفى، أو البحث في القيم الجمالية كما هو الحال عند البلاغيين، أو البحث في الضبط والإعراب بمعايير الصواب والخطأ شأن النحاة، وسوف نعرض لآرائهم في ذلك بشىء من التفصيل، ولكننا نشير هنا إلى جانب واحد من هذه الجوانب.

يأتى البحث في أسباب النزول وجهًا من أوجه التفات الأصوليين إلى السياق الخارجى العام، فمعرفة أسباب النزول لازمة لمن رام علم القرآن لتعلق أسباب النزول بمعرفة حال الخطاب " من جهة نفس الخطاب أو المخاطَب أو المخاطِب أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطَبين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام لفظ واحد ويدخله معانٍ أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا دليل على المعنى المراد إلا الأمور الخارجة، وعمادها مقتضَيات الأحوال، وليس كل حال ينقل، ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة أو فهم شىء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل من هذا النمط، وأن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع

الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع "[١]

وبذلك تفسح رؤية علم أصول الفقه ما ضيقته النظرة البلاغية حول مقتضيات الأحوال والمقام لتمتد هذه الرؤية فتشمل ما قاله اللغويون المحدثون عن سياق الموقف وملابساته المختلفة، فلقد تحقق عند الأصوليين من الغاية ما يحفز همتهم في هذا الوقت المبكر إلى التدقيق والتحليل، وكشف كافة الجوانب الداخلية والخارجية التي تتعلق بها دلالة النصوص، ولذلك تيسر لهم من الرؤى ما يجعل معطيات المعرفة الحديثة ـ بحق ـ طرفًا مما أدركوه.

ولعل د. تمام حسان كان شاخصًا فقط إلى علمى النحو والبلاغة، ولكن العقل العربى لم يكن يعرف الحدود الفاصلة بين العلوم والمعارف، كما أنه اهتم بالفقه اهتمامًا كبيرًا إلى حد قال معه بعض المفكرين المحدثين إن حضارة الإسلام هي حضارة فقه[٢]، فقد استغرق العمل الفقهى خلال القرون الثلاثة الأولى (للهجرة) الطاقات الفكرية لدى الأمة الإسلامية إلى حد لا نظير له، إذ لم يكن المسهمون في هذا الميدان هم علماء الكلام والمحدِّثون والإداريون فحسب، بل إن علماء اللغة والمؤرخين والأدباء أسهموا بأشياء في هذه المجموعة من المؤلفات التشريعية وفى مناقشة القضايا التشريعية، وقلما تغلغل الشرع في حياة أمة وفى فكرها هذا التغلغل العميق مثلما فعل في الأدوار الأول من المدنية الإسلامية "[٣] ، وتأتى أهمية هذه الإشارة في أنها تجعل من الفقه مرجعية

---

(١) محمد الخضرى: أصول الفقه، ط١ دار الحديث، القاهرة ٢٠٠١م ص ٢٠٨

(٢) د. محمد عابد الجابرى: تكوين العقل العربى، ط ٨ المركز الثقافى العربى، دارالنشر المغربية، الـدار البيضاء ٢٠٠٠م، ص ٩٢

(٣) هملتون جب: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة د. إحسان عباس، ط دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٤م ص ٢٦٣

للعقل العربى في شتى الحقول المعرفية، " وإذا كانت مهمة الفقه هي التشريع للمجتمع فإن مهمة أصول الفقه هي التشريع للعقل، ليس العقل الفقهى وحده، بل العقل العربى ذاته كما تكوّن ومارس نشاطه داخل الثقافة العربية "[١] ، نشير هنا إلى هذه الملاحظات ردًا على ماذهب إليه د. تمام حسان في أمر السياق والرؤية اللغوية الحديثة.

وقد التفت الأصوليون إلى عدة أبعاد في نظرية السياق، منها: سياق الموقف الذي نزلت فيه الآية من القرآن، وهذا ما عُرف في علوم القرآن بأسباب النزول، وقد جعله الأصوليون أساسًا في توجيه الدلالة، ويتمثل البعد الآخر في الموقف الذي قال فيه الرسول ﷺ الحديث الشريف، وبذلك يأتى البحث في أسباب النزول وجهًا من أوجه التفات الأصوليين إلى السياق الخارجى العام، فمعرفة أسباب النزول لازمة لمن رام علم القرآن لتعلق أسباب النزول بمعرفة حال الخطاب " من جهة نفس الخطاب أو المخاطَب أو المخاطِب أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطَبين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام لفظ واحد ويدخله معانٍ أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا دليل على المعنى المراد إلا الأمور الخارجة، وعمادها مقتضيات الأحوال، وليس كل حال ينقل، ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل من هذا النمط، وأن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع"[٢]

(١) د. محمد عابدالجابر: تكوين العقل العربي، مرجع سابق نفسه ص ٩٥

(٢) محمد الخضرى: أصول الفقه، مرجع سابق ص ٢٠٨

البعد المعيارى للسياق الخارجي:

ربما كان من المظاهر اللافتة التي تحمل مغايرة بين الرؤية العربية التراثية للسياق ورؤية علم اللغة الحديث، أن السياق في الدراسات الحديثة قد انصرف إلى عملية التحليل ناتيًا بذلك عن البعد المعيارى المؤسس للقول البليغ وفق الرؤية البلاغية العربية القديمة، وليس هذا من قبيل الاستغراق في المعيارية على حساب عملية التحليل وتأويل النصوص، ولكن البعد المعيارى يعد إضافة لا تقلل من شأن الاعتماد على السياق في التحليل في البلاغة العربية، وهذا بخلاف ماذهب إليه أحد الباحثين من أن الاهتمام لم يكن متجهًا بسياق الموقف نحو الإفادة منه في الكشف عن المعنى.[1]

فلقد أولت البلاغة العربية الملابسات السياقية اهتمامًا لا يُنكر، ولعل التفات البلاغة إلى هذه الأبعاد السياقية من الملامح شديدة الإيجابية في الدرس البلاغى العربى القديم، وإن العناية بالملابسات السياقية قد اتخذت بُعدين في البلاغة العربية، يتعلق أحدهما برؤية معيارية تؤسس نظريًا لعملية إنشاء القول البليغ، وقد تَصدَّر هذا البعد التنظيرَ البلاغىَ من البدايات الأولى لنشأة الدرس البلاغى، ويتحدد هذا البعد في التعريف الذائع للبلاغة بأنها مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته، ويتعلق البعد الآخر بالمنحى التحليلى الوصفى الذي يقتضى أن يؤخذ المقام والحال في اعتبار المحلل بما يشكلان من ملابسات سياقية تتعلق بها عملية الفهم والتفسير ثم التحليل، وقد ظهر هذا البعد مبكرًا في معالجات سيبويه النحوية، كما ظهر بعد ذلك في تحليلات عبد القاهر وغيره.

(١) ردة الله بن ردة بن ضيف الله: دلالة السياق، مرجع سابق ص ٧٥

اتخذ تعريف القزويني للبلاغة بأنها « مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته "[١] بُعدًا تأسيسيًا على مستوى التنظير المعياري والتحليلى الوصفى، فأما البعد المعياري فلأن هذا التعريف يؤسس للقول كيف يُقال، وما ينبغي فيه - حال إنشائه - من المطابقة لمقتضى الحال، وأما البعد التحليلى الوصفى فلأنه يؤسس للمحلل النظر في القول إلى أي حد راعى مطابقة الكلام لمقتضى الحال.

بيد أن البعد المعياري قد سيطر على التفكير العربى قبل هذا التعريف الذي تحدد على يد القزويني، فإنه - في حقيقة الأمر - ليس من نتاج فكر القزويني إذ يمتد إلى البدايات الأولى للتدوين البلاغي في صحيفة بشر ابن المعتمر، فقد أصل لفكرة المطابقة بقوله: " وينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما ولكل حالة من ذلك مقاما، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعانى ويقسم أقدار المعانى على أقدار المقامات وأقدار المستمعين على أقدار الحالات "[٢]

إن الطبقية هنا ليست طبقية اجتماعية أو سياسية فحسب، بل إن الطبقية المعرفية كان لها حضورها الأول والأسبق، فإن هذا البعد المعياري يتوزع بين غايتين تتحدان في: الغاية الإبلاغية والإفهام التي يُراعى فيها معايير الطبقية المعرفية، وغاية اللياقة ومراعاة المعايير الطبقية الاجتماعية، وليس ثم شك في أن مقولة بشر بن المعتمر في تحديد الطبقة تنصرف إلى الطبقية المعرفية، فهو يهدف إلى غاية الإفهام وتمكين المعنى عند المتلقى، يبدو هذا في مستهل صحيفته إذ يقول: " وإياك والتوعُّر، فإنّ التوعُّر

(١) القزويني: الإيضاح، مرجع سابق ص ٩

(٢) صحيفة بشر بن المعتمر، من كتاب البيان والتبين للجاحظ، مرجع سابق جـ ١ ص ١٣٥

يُسلمِكُ إلى التعقيد، والتعقيد هو الذي يستهلكُ معانَيكَ، ويَشين ألفاظك، ومن أَرَاغَ معنىً كريمًا فليلتمِسْ له لفظًا كريمًا؛ فإنّ حقّ المعنى الشريفِ اللفظُ الشّريف، ومن حقّهما أن تصونهما عما يفسدُهما ويهجّنُهمَا، وعمّا تعودُ من أجله أن تكونَ أسوأَ حالًا مِنك قبل أن تلتمس إظهارَهُما، وترتهِن نفسَك بملابستِهما وقضاءِ حقّهما "[1] ثم يذكر بشر بن المعتمر مفردات الرشاقة والعذوبة والسهولة في وصف اللفظ، ومفردات الظهور والانكشاف والقرب والعرف في وصف المعنى، ثم يجعل مدار ذلك كله على طبقة المتلقى المعرفية التي تتوزع بين أن يكون من العامة أو الخاصة، وجعل ذلك من خصائص أصحاب المنزلة الأولى في البلاغة، يقول: " أن يكون لفظُك رشيقًا عذْبًا، وفخْمًا سهلًا، ويكونَ معناك ظاهرًا مكشوفًا، وقريبًا معروفًا، إمّا عند الخاصّة إنْ كنتَ للخاصّة قصَدت، وإمّا عند العامّة إنْ كنتَ للعامّة أردت، والمعنى ليس يشرفُ بأن يكونَ من معاني الخاصّة، وكذلك ليس يتّضع بأن يكونَ من معاني العامّة، وإنّما مَدارُ الشّرَف على الصواب وإحراز المنفعة، مع موافَقَة الحال، وما يجب لكلّ مَقامٍ من المقال، وكذلك اللفظ العامّي والخاصّي، فإنْ أمكنَكَ أن تبلغ من بيان لسانك، وبلاغةِ قلمك، ولُطف مَداخلك، واقتدارِك على نفسك، إلى أن تُفْهِم العامّة معانيَ الخاصّة، وتكسُوَها الألفاظَ الواسطة التي لا تَلطُف عن الدّهْماء، ولا تَجفُو عن الأَكْفاء، فأنت البليغ التامّ "[2]

ويظل بُعد الإفهام هو المسيطر على مفهوم الطبقية عند بشر بن المعتمر، فما إحراز المنفعة عنده سوى تحقيق الفائدة بإبلاغ المتلقى وتمكين المعنى في نفسه، ذلك الذي أشار إليه صراحة في تعرضه لتفهيم العامة، كما أشار إليه في تعقيبه الأخير في صحيفته إذ ذكر المتكلمين

(١) المرجع السابق نفسه جـ ١ ص ١٣٣ .

(٢) المرجع السابق نفسه جـ ١ ص ١٣٤ .

مقابلًا للعامة « فإن كان الخطيبُ متكلِّمًا تجنَّبَ ألفاظ المتكلِّمين، كما أنّه إنْ عبّر عن شيء من صناعة الكلام واصفًا أو مجيبًا أو سائلًا، كان أولى الألفاظ به ألفاظَ المتكلمين؛ إذْ كانوا لتلك العبارات أفهَمَ، وإلى تلك الألفاظ أميل، وإليها أحنَّ وبها أشغَف؛ ولأنَّ كبارَ المتكلمين ورؤساءَ النظّارين كانوا فوقَ أكثرِ الخُطَباء، وأبلَغَ من كثير من البلغاء "[1] ولم يقابل بين العامة والخاصة من أصحاب الطبقات الاجتماعية أو السياسية.

ولا يفصل الجاحظ بين الحال وغاية الإفهام والإبانة في غير موضع، مشيرًا إلى أن اللفظ وحده لا يمكن أن يؤدى هذا الإفهام الذي يعد مدار الأمر والغاية التي إليها يجرى القائل والسّامع " فبأى شيءٍ بلغْتَ الإفهامَ وأوضَحْتَ عن المعنى، فذلك هو البيانُ في ذلك الموضع "[2]، كما أشار أيضًا إلى أن " الوحشى من الكلام يفهمه الوحشى من الناس، كما يفهم السوقى رطانة السوقى "[3]

وبذلك نقف على أن التبليغ والإفهام وتمكين المعنى في نفس المتلقى من الغايات الجوهرية للقول البليغ، ولعل تعريف أبى هلال العسكرى للبلاغة بأنها: " كل ما تُبلِّغ به المعنى قلب السامع، فتمكنه في نفسه كتمكنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن "[4] يرمى إلى هذه الغاية ويؤسس لها، فقد انطلقت مقولات أبى هلال بعد ذلك من هذا البعد، فعلى الرغم من إشارته إلى الطبقية في حديثه عن مراعاة المقام فإنه يصرح بهذا البعد

(١) المرجع السابق نفسه جـ ١ ص ١٣٥

(٢) المرجع السابق نفسه جـ ١ ص ٧٦

(٣) المرجع السابق نفسه جـ ١ ص ١٤٤

(٤) أبو هلال العسكرى: كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكرى: كتاب الصناعتين، تحقيق على محمد البجاوى، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢ دار الفكر العربى ص ١٦

الإفهامى المتعلق بالمعرفة، يقول: " فأوّل ما ينبغي أن تستعمله في كتابتك مكاتبة كلّ فريق منهم على مقدار طبقتهم وقوتهم في المنطق "[1]

ثـم يأخـذ فـي الاستشـهاد علـى ذلـك بمخاطبـات الرسـول ﷺ فـي الدعوة إلى الإسلام، مشيرًا إلى أن النبىّ ﷺ لما أراد أن يكتب إلى أهل فارس كتب إليهم بما يمكن ترجمته، فسهّل ﷺ الألفاظ غاية التسهيل حتى لا يخفى منها شيء على من له أدنى معرفة في العربية، ولما أراد أن يكتب إلى قوم من العرب فخم اللفظ، لما عرف من فضل قوّتهم على فهمه وعادتهم لسماع مثل "[2]

وقد ذهب ابن وهب هذا المذهب في إقرار غاية الإفهام، وما ينبغي أن يُراعى في سبيل تحقيقها، " فإنما مثل من كلم إنسانًا بما لايفهمه، وبما يحتاج إلى تفسير له كمثل من كلم عربيًا بالفارسية؛ لأن الكلام إنما وُضع ليعرف به السامع مراد القائل، فإذا كلمه بما لايعرفه فسواء عليه أكان ذلك بالعربية أو بغيرها "[3]

وقد ذكر ابن جنى هذا الأساس المعيارى فيما يتعلق بالإيجاز والإطناب مشيرًا إلى بُعد الإفهام المتعلق بالرسالة اللغوية نفسها، أو ما يتعلق بالمتلقى من حيث الإبلاغ أو الإفهام، " قيل لأبى عمرو بن العلاء: أكانت العرب تطيل؟ فقال: نعم لتبلغ، قيل: أفكانت توجز؟ قال: نعم، ليُحفظ عنها "[4]

وقد لفت ابن وهب إلى هذه الغاية أيضًا في حديثه عن المواضع التي يحسن فيها الإيجاز، إذ جاء منها: " المواعظ والوصايا التي يُراد حفظها

(١) المرجع السابق نفسه ص ١٦٠

(٢) المرجع السابق نفسه ص ١٦٠

(٣) ابن وهب: البرهان في وجوه البيان ص ١٠٥

(٤) ابن جنى: الخصائص، مرجع سابق جـ ١ ص ٨٤

ونقلها، ولذلك لا ترى في الحديث عن رسول الله ﷺ والأئمة شيئًا يطول، وإنما يأتي على غاية الاقتصار والاختصار "[١]، وقد أشار الجاحظ إلى ارتباط الإفهام بالإيجاز والإطناب، وربطهما في الوقت نفسه بمبدأ اللياقة ومراعاة حال المخاطب، واستند في ذلك إلى المخاطبة في النص القرآني، يقول: " وللإطالة موضع وليس ذلك بخطأ. وللإقلال موضع وليس ذلك من عجز، ورأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطًا وزاد في الكلام "[٢].

أما غاية اللياقة ومراعاة المعايير الطبقية الاجتماعية فقد كانت أساسًا معياريًا لايُنكر في التأسيس للخطاب بين الملوك والرعية، ويأتي حديث أبي هلال العسكري عن الأمر والنهي منطلقًا من مفهوم الطبقية الاجتماعية والإدارية التي ربطت بين المقام واللياقة، يقول: « واعلم أنّ المعاني التي تنشأ الكتب فيها من الأمر والنّهي سبيلها أن تؤكّد غاية التوكيد بجهة كيفية نظم الكلام، لا بجهة كثرة اللّفظ، لأنّ حكم ما ينفذ عن السلطان في كتبه شبية بحكم توقيعاته، من اختصار اللفظ وتأكيد المعنى هذا إذا كان الأمر والنهي واقعين في جملة واحدة لا يقع فيها وجوه التمثيل للأعمال، فأمّا إذا وقعا في ذلك الجنس فإنّ الحكم فيهما يخالف ما ذكرناه، وسبيل الكلام فيها أن يحمل على الإطالة والتكرير دون الحذف والإيجاز، وذلك مثل ما يكتب عن السلطان في أمر الأموال وجبايتها واستخراجها، فسبيل الكلام أن يقدّم فيها ذكر ما رآه السلطان في ذلك ودبّره، ثم يعقّب بذكر الأمر بامتثاله، ولا يقتصر

(١) ابن وهب: البرهان في وجوه البيان، مرجع سابق ص ٩٧

(٢) الجاحظ: كتاب الحيوان تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٦٩ م جـ ١ صـ ٩٣

علىذلك حتى يؤكد ويكرّر لتأكّد الحجة على المأمور به، ويحذّر مع ذلك من الإخلال والتقصير.

ومنها الإحماد والإذمام والثناء والتّقريظ، والذمّ والاستصغار، والعدل والتوبيخ، وسبيل ذلك أن تشبع الكلام فيه، ويمد القول حسب ما يقتضيه آثار المكتوب إليه في الإحسان والإساءة والاجتهاد والتقصير، ليرتاح بذلك قلب المطيع، وينبسط أمله، ويرتاع قلب المسيئ ويأخذ نفسه بالارتداع". [1] ولا يخفى ارتباط عنصر اللياقة هنا بالإيجاز والإطناب، ويذهب أبو هلال إلى ألوان أخرى من الظواهر البلاغية فيربطها بمبدأ اللياقة الطبقية أيضًا، إذ يجعل للتصريح موضع وللكناية موضع " فأما ما يكتبه العمال إلى الأمراء ومن فوقهم، فإنّ سبيل ما كان واقعًا منها في إنهاء الأخبار، وتقرير صور ما يلونه من الأعمال، ويجرى على أيديهم من صنوف الأموال أن يمدّ القول فيه حتى يبلغَ غاية الشفاء والإقناع، وتمام الشرح والاستقصاء، إذ ليس للإيجاز والاقتصار عليه موضع، ويكون ذلك بالألفاظ السهلة القريبة المأخذ، السريعة إلى الفهم، دون ما يقع فيه استكراه وتعقيد، وربما تعرض الحاجة في إنهاء الخبر إلى استعمال الكناية والتّورية عن الشيء دون الإفصاح، لما في التصريح من هتك الستر، في حكايته عن عدوّ أطلق لسانه به، وفيه اطّراح مهابة الرئيس، فيجب إجلاله عنه، وفى الصدق ما يسوءه سماعه، ويقع بخلاف محبّته، فيحتاج منشئ الكلام إلى استعمال لفظ في العبارة لا تنخرق معه هيبة الرئيس، ولا يعترض فيه ما يشتدّ عليه، ولا يكون أيضًا معها خيانةٌ في طيّ ما لا يجب ستره، ولا يكمل لهذا إلا المبرّز الكامل المقدّم ". [2]

---

(١) أبو هلال العسكرى: كتاب الصناعتين، مرجع سابق ص ١٦٣

(٢) المرجع السابق نفسه ص ١٦٢

ويأتي المقام بُعدًا معياريًا جوهريًا فيما يتعلق بالإيجاز والإطناب ومراعاة الطبقة الاجتماعية والسياسية، وقد عرض أبو هلال عدة أنواع من المقامات منها مقام الشكر: " وسبيل ما يكتب به في باب الشكر ألّا يقع فيه إسهابٌ، فإن إسهاب التابع في الشكر، إذا رجع إلى خصوصية، نوع من الإبرام والتثقيل، ولا يحسن منه أن يستعمل الإكثار من الثناء والدعاء أيضًا، فإن ذلك فعل الأباعد الذين لم تتقدَّم لهم وسائل من الخدمة مقدّمات في الحرمة، أو تكون صناعتهم التكسّب بتقريظ الملوك وإطراء السلاطين، فلا يقبح إكثار الثناء من هؤلاء ".[1]

ومنها مقام الاستعطاف وشكاية الحال، " وسبيل ما يكتب به التابع إلى المتبوع في معنى الاستعطاف ومسألة النّظراء ألا يكثر من شكاية الحال ورقّتها، واستيلاء الخصاصة عليه فيها، فإنَّ ذلك يجمع إلى الإبرام والإضجار شكاية الرئيس لسوء حاله وقلّة ظهور نعمته عليه. وهذا عند الرؤساء مكروهٌ جدًا، بل يجب أن يجعل الشكاية ممزوجة بالشكر والاعتراف بشمول النعمة وتوفير العائدة.

ومنها مقام الاعتذار، فسبيل ما يكتب في الاعتذار " أن يتجنّب فيه الإطناب والإسهاب إلى إيراد النكت التي يتوهم أنها مقنعة في إزالة الموجدة، ولا يمعن في تبرئة ساحته في الإساءة والتقصير، فإن ذلك مما يكره الرؤساء، والذى جرت به عادتهم الاعتراف من خدمهم وخولهم بالتقصير والتفريط في أداء حقوقهم وتأدية فروضهم، ليكون لهم فيما يعقبون ذلك من العفو والتجاوز موضع منّة مستأنفة تستدعي شكرًا، وعارفة مستجدّة تقتضي نشرًا، فأما إذا بالغ المتنصّل في براءة ساحته من كلّ ما قذف به فلا موضع للإحسان إليه في إعفائه عن ترك السخط، بل ذلك أمرٌ

(١) المرجع السابق نفسه ص ١٦٣

واجبٌ له، وفي منع الرئيس حصّته منه ظلمٌ وإساءةٌ، وينبغي أن يكثر الألفاظ عنده، فإن احتاج إلى إعادة المعاني أعاد ما يعيده منها بغير اللّفظ الذي ابتدأه به "[1]

والحق أن غاية مراعاة اللياقة الاجتماعية المنصرفة إلى البعد الطبقى لم تكن وحدها المأخوذة في حساب المنظرين وواضعى المعايير، كما أن الحدود بين الغاية الإبلاغية والإفهام التي يُراعى فيها معايير الطبقية المعرفية، وغاية اللياقة ومراعاة المعايير الطبقية الاجتماعية ليست قاطعة، فقد تجتمع الغايتان، فقد لفت ابن وهب إلى ما يجب على الخطيب من مراعاة حال المخاطبين، وأن يكون إيجازه وإطنابه بقدر ما يتوقع منهم من النشاط والإقبال والاحتمال، " فإنما تحسن الإطالة وبسط الكلام في تفسير الجمل وتكرير الوعظ وإفهام العامة، ويليق ذلك بالأئمة والرؤساء ومن يُقتدى بهم ويؤخذ عنهم، فأما العامة والجمهور فلا يليق ذلك بهم "[2] وبذلك يجمع بين معيار الطبقية الاجتماعية والطبقية المعرفية في مراعاة الحال والمقام في التأسيس المعيارى للخطابة، ومن الحق أن نشير في هذا الصدد إلى موقف مغاير ينصرف فيه التأسيس المعيارى إلى المقام دون مراعاة لحال المخاطب، ذلك هو رأى ابن المقفع إذ يقول: " إذا أعطيت كل مقام حقه، وقمت بالذى يجب من سياسة ذلك المقام، وأرضيت من يعرف حقوق الكلام، فلا تهتم لما فاتك من رضا الحاسد والعدو؛ فإنه لا يُرضيهما شيء، وأما الجاهل فلست منه وليس منك، ورضا جميع الناس شيء لا تناله "[3]

---

(١) المرجع السابق نفسه ص١٦٤، ١٦٥

(٢) ابن وهب: البرهان في وجوه البيان، مرجع سابق ص ١٠٣

(٣) الجاحظ: البيان والتبيين، مرجع سابق جـ ١ ص ١١٦

محددات السياق الخارجي الخاصة بالحديث النبوي

إنـه ثَـمَّ اعتبـارات سـياقية ومقاميـة تـرتبط بالعلاقـة بـين المخاطِـب والمخاطَب وما تنطوى عليه هذه العلاقة من خصوصية لها تأثيرها الذي لا ينكر في إنتاج الدلالة، وقد أشارت نظريات تحليل الخطاب Discourse Analysis إلى أن المتلقى بحاجة إلى معلومات أكثر من مجرد المعنى الحرفى أو الجملة الصحيحة نحويًا ليتمكن من عملية التأويل، ومن ثم توجد الإشارات الدائمة إلى البيئة المحيطة والظروف (الحال)، أو السياق الذي تستعمل فيه اللغة ، كما أشارت إلى أن أي مدخل تحليلى في اللسانيات - التي تأخذ السياق في اعتبارها - يدخل بالضرورة في نطاق الدراسة اللغوية ويستدعى التداولية، فإن تحليل الخطاب يتضمن بالضرورة عمل النظم Syntax والدلالات Semantics، ولكنه أساسًا يتكون من عمل التداولية، وبإيجاز فإن محلل الخطاب يعالج معطياته بوصفها - مدونة Record، نص Text - سلسلة من الإجراءات الديناميـة التـي تستعمل بها اللغة كآلية اتصال في سياق ما بواسطة المتكلم لإيصال معانيه وإنجاز أغراضه، فلقد أقبلت التداولية على دراسة اللغة في الاستعمال الفعلى، وهى بهذا الإقبال وضعت في اعتبارها عددًا من الموضوعات التي لا تثير الانتباه - عمومًا - في التراكيب والدلالات - لأنها أشياء تقع خارج الملفوظ اللغوى - فعلى محلل الخطاب أن يضع في اعتباره السياق الذي يرد فيه الخطاب؛ لأن بعض العناصر اللغوية تتطلب معلومات سياقية لتأويلها، ومنها: هنا - الآن - أنا - أنت - هذا..، فمن أجل تفسير هذه العناصر - عند وجودها في خطاب ما - يصبح من الضرورى أن نعرف - في الوقت نفسه - من هو المتكلم ومن هو المستمع، وزمان إنتاج الخطاب ومكانه[1].

---

(١) Brown & Yule: Discourse Analysis. Cambridge.١٩٨٣. p.٢٦

إن الحديث الشريف خطاب له خصوصيته السياقية والمقامية، فالعناصر المقامية والسياقية تتوزع بين نوعين من المتلقين: المتلقي الشاهد الذي توجه إليه هذا الخطاب مباشرة وشهد تكون النص وتلقاه شفاهة، والمتلقي غير الشاهد الذي تلقى النص رواية أو كتابة في العصور اللاحقة، أما بالنسبة للمتلقي الشاهد فمن المعروف أن رسول الله ﷺ كان ينتقى الملابسات الملائمة للنصيحة التي يتوجه بها إلى المتلقي المباشر، فقد روى البخاري ومسلم أن ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ « **كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَخَوَّلُنَا بِالْمَوْعِظَةِ فِي الأَيَّامِ كَرَاهَةَ السَّآمَةِ عَلَيْنَا** » (البخاري، كتاب العلم ٦٦)

تلك هي النصيحة التي تجمع بين الأمر والنهى الموجهة إلى المتلقى الشاهد، أما المتلقى غير الشاهد فلم يعد أمامه سوى السياق اللغوى مصدرًا للخطاب، ومن ثم فدواعى الإيمان بالملابسات التي تحقق للخطاب صدقه ومن ثم تصديقه أقل من تلك الدواعى التي توفرت للمتلقى الشاهد، وقد قيل لرسول الله ﷺ: « **أَرَأَيْتَ مَنْ رَآكَ فَآمَنَ بِكَ وَصَدَّقَكَ وَاتَّبَعَكَ مَاذَا لَهُ قَالَ: " طُوبَى لَهُ "، ثم قيل له: أَرَأَيْتَ مَنْ آمَنَ بِكَ وَصَدَّقَكَ وَاتَّبَعَكَ وَلَمْ يَرَكَ قَالَ: " طُوبَى لَهُ ثُمَّ طُوبَى لَهُ ثُمَّ طُوبَى لَهُ** » (مسند احمد ١٦٧٤٧ وطُوبَى: فُعْلَى مِنْ كُلِّ شَيْءٍ طَيِّبٍ وَهِيَ يَاءٌ حُوِّلَتْ إِلَى الْوَاوِ وَهِيَ مِنْ يَطِيبُ)

ومن ثم لزم أن يحتوى السياق اللغوى على مؤثراته ومثيراته الخاصة التي تحقق له التواصل مع المتلقى غير الشاهد، ولعل مقولة (ميكل ريفاتير) إلى الاختلاف بين الكاتب والمشافه في التأثير تصدق هنا على الفرق بين المخاطَب المشافَه الشاهد، والمخاطَب القارئ غير الشاهد، فإذا كان الكاتب - بوصفه مرسِلًا - يختلف عن المتكلم المشافِه في أن عليه أكثر مما يحتاجه المشافِه لتحقيق التواصل مع المتلقى غير الشاهد، وذلك لأن المتلقى غير المشافَه تغيب عنه وسائل التعبير غير اللغوية كالحضور والتنغيم والإشارات، ومن ثم كان على المرسل لغير المشافَهين " أن

يستعيض عنها بوسائل أسلوبية مختلفة تحقق لرسالته التواصل هذا مع أن المتكلم يستطيع أن يلائم بين حديث وبين حاجات الشخص المقصود واستجاباته، بينما يجب على الكاتب أن يتوقع الإعراض أو المخالفة بكل أنواعهما، وأن يبتغى لمسالكه أقصى درجات النجاعة بالنسبة إلى عدد غير محدود من الأشخاص المقصودين بالرسالة "[1]

وعلى الرغم من وجود الملابسات السياقية التي تحكم بُعد التواصل بين المسلم وخطاب النبى ﷺ له فإنه يبقى على النص اللغوى نفسه عاملًا كبيرًا في البيان، وبخاصة فيما يتعلق بالأمر والنهى، فإذا غابت ملابسات المشافهة فإن ملابسات سياقية أخرى ينبغي أن تؤخذ في اعتبار محلل الحديث الشريف؛ لفاعلية هذه الملابسات في التلقى وخصوصيتها التي تنطوى على عدة عناصر:

فمنها أن أقوال المخاطِب وأفعاله تأتى للمخاطَب الذي يؤمن به رسولًا مصدرًا تشريعيًا، فالمخاطبون: هم المسلمون المؤمنون برسالة محمد ﷺ المصدقون له في خبره عن الله ﷻ.

ومنها أن هؤلاء المخاطبين يؤمنون بالقرآن الكريم كتابًا منزلًا من عند الله ويصدقونه ويتحرون في العمل بما جاء به من تكاليف، وقد أمر القرآن الكريم باتباع المخاطِب، وتصديقه وحبه والعمل بأقواله وأفعاله، ومن ثم يأتى كل ما قاله محمد ﷺ المصدر الثانى للتشريع.

ومنها أن كل ما قاله صدق، ومن ثم تتوفر للقول دواعى الإذعان، ولذلك لا تنصرف همة المتلقى للتصدق، أو البحث في دواعى الصدق في القول، بل تنصرف إلى البحث في حقيقة المراد من القول، فإن أقواله ليست مجرد نصائح

---

(١) ريفاتير: معايير التحليل الأسلوبي، ضمن كتاب: اتجاهات البحث الأسلوبي، انتقاء د. شكرى عياد وترجمته ط٣ القاهرة ١٩٩٩ م ص ١٢٨

اختيارية القبول أو الرفض، بل هي تعاليم واجبة القبول.

ومنها هذا التأكيد الدائم على حب المخاطِب للمخاطبين، وهذا الحب ينطوى على خصوصية تتعلق بأقواله، فهو لن يأمرهم إلا بما ينفعهم، ولن ينهاهم إلا عما يضرهم، ومن ثم يمثل هذا الجانب العقائدى استجابة عند المتلقى، تدفعه إلى التحرى في صحة نسبة هذه الأقوال إلى هذا المخاطِب، من جانب، كما تدفعه إلى الوقوف الدائم موقفًا تبريريًا مما يظهر بين هذه الأقوال من اختلاف أحيانًا، وكذلك مما قد يظهر من لا منطقية في بعض الأقوال، وذلك بتأويل هذه الأقوال، والتماس علل لعدم الاختلاف، ولعل هذا هو الموقف الأغلب الأعم، أو الاعتراف باللامنطقية، والاعتراف بأن هذا القول في ذاته مردود، ولكنه يُقبل من مخاطبه هذا، وبصورته هذه، ومن ثم يأتى اعتبار المخاطِب هنا جوهرياً في تلقى الخطاب.

وقد سأل القطب الرازى (ت ٧٦٦ هـ) الشيخ تقى الدين السبكى (ت ٧٧١ هـ) عن حديث: " كل مولود يولد على الفطرة " وأورد عليه تشكيكات منطقية، فأجاب الشيخ تقى الدين بأن المحمول فيه مساوٍ للموضوع لا أخص منه، واستدل على مساواته بنور إلهى من المؤيد بالنبوة، ثم ساق كلامًا طويلًا وقال في آخره: هذا لا يمكن حمل الحديث عليه، لكن لو جاء في كلام غير كلام النبى ﷺ أمكن حمله، فأعاد له القطب الرازى الكلام، وقال فيه: إنك نفيت إمكان حمل الحديث عليه، وأثبت إمكان حمل كلام آخر عليه، فما الفرق؟ فأجابه السبكى بأن قائل هذا إما مجنون وإما مطبوع على قلبه حتى لا يفرق بين كلام النبوة وغيره "[1]

(١) السيوطى: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ، تحقيق د. على سامى النشـار، ط مكتبة الخانجى للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م ص ٢١، ٢٢

وهذا يكشف بوضوح أن كلام النبى ﷺ مبرر بإسناده إلى قائله، ومن ثم انصرف جل اهتمام علماء الحديث إلى الرواية ووضعوا الأصول والقواعد في نقدها والتدقيق فيها، فالغاية تتحدد في صحة نسبة الكلام للنبى ﷺ، فإذا صح فإن مجرد الإسناد للنبى ﷺ يبرر ما يمكن أن يتعارض مع المنطق، فالنص يمثل مرجعية عقائدية مبررة في ذاتها، قد يطرأ على العقل التغير والتبدل، وقد يتعرض للقوة والضعف، ومن ثم كان الحفاظ على النص في ذاته أمرًا من الأمور التي وجه إليها النص ذاته، جاء هذا في صورة الأمر الصارم بالالتزام في التبليغ بحرفية النص: « **نَضَّرَ اللهُ امْرَا سَمِعَ مِنَّا شَيْئًا فَبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَ فَرُبَّ مُبَلِّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ** » (الترمذى ٢٥٨١)، كما جاء في صورة النهى التحذيرى الناتج من مضمون الخبر: « **مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ** » (مسلم: المقدمة ٤)، وقد جاء هذا التحذير في صورة أخرى قوامها تحرى الدقة « **اتَّقُوا الْحَدِيثَ عَنِّي إلا مَا عَلِمْتُمْ** » (مسند احمد ٢٨٦٨)، ولعلنا نلمس هذا التحري واقعًا فعليًا من ابن عباس إذ كان « **إِذَا حَدَّثَ قَالَ إِذَا سَمِعْتُمُونِي أُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ تَجِدُوهُ فِي كِتَابِ اللهِ أَوْ حَسَنًا عِنْدَ النَّاسِ فَاعْلَمُوا أَنِّي قَدْ كَذَبْتُ عَلَيْهِ** » (الدارمي ٥٩٢)

ولعل أحد مظاهر هذه المحددات السياقية لنصوص الحديث الشريف يتضح جليًا في اهتمام علماء أصول الفقه بإثبات حجية السنة من القرآن، وأن هذه الحجية هي التي تدفع إلى وجوبُ الرجوع إليها في تقرير الأحكام، وقد توزعت هذه الحجج بين التنبيه على حرص الرسول ﷺ على من اتبعه من المؤمنين به وبرسالته، والأمر الصريح بطاعته واتباعه، والنهى والتحذير من مخالفته.

فعلى سبيل بيان الغاية من بعث الرسول ﷺ برسالته يأتى قول الله ﷻ ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ

﴿ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ (سورة الجمعة ٢) مبينًا التزكية وتعليم الكتاب والحكمة، كما بين ما تحلى به هذا الرسول ﷺ من الصفات التي تدفع إلى القرب النفسي والروحي منه : ﴿ لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ ۖ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴾ (التوبة ١٢٨، ١٢٩) ، وإن طاعة هذا الرسول إنما هي طاعة لله ﷻ : ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴾ (سورة النساء ٨٠)، كما يأتي الأمر بالطاعة في صياغة ترغيبية ﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّۦنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُو۟لَٰٓئِكَ رَفِيقًا ﴿٦٩﴾ ذَٰلِكَ ٱلْفَضْلُ مِنَ ٱللَّهِ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ عَلِيمًا ﴾ (النساء ٦٩، ٧٠) ، ويدفع القرآن إلى التأسي بالرسول ص ترغيبًا في الالتزام بسنته: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴾ (سورة الأحزاب ٢١)

كما يأتي الأمر الصريح بطاعته في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾. (النساء ٥٩)، كما يأتي هذا الأمر الصريح بالاتباع في جملة مقول القول في قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾ قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ (آل عمران ٣١، ٣٢)، كما تأتي دلالة التحذير من مخالفته صريحة في قوله تعالى: ﴿ لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا ۚ قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا ۚ فَلْيَحْذَرِ

ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (النــور ٦٣)، ويــأتي التحذير ضمنيًا في نفى الإيمان عمن يتجاوز في اتباع الرسول ﷺ في قوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾ (النساء ٦٥)، ويأخذ التحذير صورة التنبيه على ضلال من يعصى الله ورسوله، ومن ثم فلا خيرة لمسلم أطاع الله ورسوله فى الاتباع وعدمه، بل يلزمه اتباع الرسول في كل شيء بمجرد دخوله فى الإيمان وهو مقتضى الطاعة، وذلك هو مضمون قول الله عز وجل: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴾ (الأحزاب ٣٦) .

وقد التفت علماء أصول الفقه إلى بعد سياقي آخر يسهم إسهامًا جوهريًا فى الوقوف على الدلالة، يتمثل هذا البعد في السياق الأكبر، إذ جعل علماء الأصول السياق الأكبر أو السياق العام، المتمثل في القرآن والسنة - كما أشرنا في المبحث السابق - من المحددات السياقية للدلالة، فقد جعل الإمام الشافعي الأصل الذي يبنى عليه في اختلاف الأحاديث " أن الأحاديث إذا اختلَفَت لم نذهب إلى واحد منها دون غيره إلا بسبب يدل على أن الذي ذهبنا إليه أقوى من الذي تَرَكْنا - وذلك بأن يكون - أحدُ الحديثين أشْبَهَ بكتاب الله، فإذا أشبه كتابَ الله كانت فيه الحجةُ... فإن لم يكن فيه نصُّ كتاب كان أوْلاهما بنا الأثبتُ منهما، وذلك أن يكون مَن رواه أعرفَ إسنادا وأشهرَ بالعلمِ وأحفظَ له، أو يكونَ رُوِيَ الحديثُ الذي ذهبنا إليه مِن وجهين أو أكثرَ، والذي تركْنا مِن وجهٍ، فيكونَ الأكثر أولى بالحفظ مِن الأقل، أو يكونَ الذي ذهبنا إليه أشبهَ بمعنى كتابِ الله، أو أشبهَ بما سِواهما مِن سُنَنِ رسول الله ﷺ، أوْ أَوْلى بما يَعرف أهلُ العلم، أو



أصحُّ في القياس، والذي عليه الأكثرُ مِن أصحاب رسول الله ﷺ. "[1]

فالقرآن والأحاديث الشريفة يمثلان السياق العام للخطاب التشريعي في الدين الإسلامي، ومن ثم جعل الإمام الشافعي عرض متن الحديث على النص القرآني والمقارنة بالأحاديث من المحددات السياقية للدلالة، بل لقبول هذه الدلالة أو رفضها، وفق ما يقتضيه موافقتها أو مخالفتها للسياق الأكبر، ولعل هذا العرض هو ما عناه ابن عباس ﷺ في مقولته التي أشرنا إليها قبل قليل، كما أن من تحدثوا في نقد المتن جعلوا هذا السياق العام نفسه المتمثل في القرآن الكريم وصحيح السنة مرجعًا ينبني عليه الحكم على متن الحديث موضوع الدراسة في نقد المتن.

وبعد، فلعلنا أسهبنا بعض الشيء في الحديث عن السياق، وعرضنا لجوانب قد لا نكون بحاجة مباشرة إليها في الدراسة البلاغية الأسلوبية للحديث النبوي الشريف، ولكنها تمثل خلفية ضرورية للمتصدي لهذا الدرس؛ لأن هذه الأبعاد السياقية هي التي تحدد الغاية التي يهدف المتكلم تبليغها، ويتعلق بهذه الأبعاد السياقية جميعها توجيه المعنى، إن كان المقصود هو المعنى الحرفي، أو كان المقصود هو المعنى المضمن، أو معنى المعنى، الذي هو جوهر الظاهرة البلاغية والأسلوبية، ومن يأتي السياق بُعدًا لا غنى عنه في البحث البلاغي الأسلوبي في الحديث النبوي الشريف، ولعل في القسم التطبيقي ما يُجلى هذه الحقيقة ويؤكد أن دراسة السياق أصل من أصول النظرية التي نطمح إلى تأصيلها.

(1) الإمام الشافعي: الرسالة، مرجع سابق ص ٢٨٥

الباب الثالث

الظواهر البلاغية وخصوصية الخطاب

الفصل الأول:

التأثير والإقناع

(الظواهر البلاغية بين الغاية الجمالية والتمكين للمقتضى التعليمى)

الفصل الثانى:

الأمر والنهى بين بلاغة التراكيب في ضوء السياق

دلالات الصيغ وصيغ الدلالات



الفصل الأول

التأثير والإقناع

(الظواهر البلاغية بين الغاية الجمالية
والتمكين للمقتضى التعليمى)

المنظور السياقي للتأثير والإقناع

إن وضْعَ الباحثِ نصب عينية الغايةَ من الخطاب الذي يمثل مادة التحليل الذي يقوم به يُعَدُّ أحدَ أهم المبادئ النظرية التي تؤسس لعملية تحليل دقيقة؛ لأن مراعاة هذه الغاية يحدد للباحث عن أي شيء يبحث؟ ومن ثم يحدد له الغاية من عملية التحليل البلاغى الأسلوبى التي يقوم بها، ثم يأتى البُعد الجمالى - كما أسلفنا - نتيجة تالية، ولعل أبرز مظاهر هذا البُعد الجمالى هنا هو الدقة في أداء الأساليب والظواهر البلاغية المختلفة لهذه الغاية، فالظواهر التي تحقق هذا البُعد الجمالى لاتنفصل بحال من الأحوال عن الغاية التعليمية التربوية التشريعية التي هي قوام غايات الحديث النبوي الشريف بوصفها غاية مضمونية، كما أنها لا تنفصل بحال من الأحوال عن غايتى التأثير والإقناع بوصفهما غاية تواصلية، وهنا تأتى ضرورة النظر إلى الغايتين معًا على أنهما غير منفصلتين، ولكنْ لا يُفهم من هذا أنهما تظلان غاية ليس وراءها غاية؛ لأنهما في الحقيقة وراءهما غاية تبليغية، ومن ثم فإنهما لا تلبثان أن تتحولا إلى وسيلة لتحقيق هذه الغاية الإبلاغية التبليغية التي تهدف إلى تمكين مقتضى القول في نفس المتلقى الشاهد والغائب كتمكنها في نفس المتكلم.

ليس ثم من شك في أن بلاغة الحديث النبوي الشريف تهدف إلى تحقيق غاية التأثير والإقناع، ولكن هذه الغاية لا تلبث أن تتحول - كما أشرنا - إلى غاية وسطية، أو وسيلة - بشكل ما - بين الغاية المضمونية التعليمية التربوية التشريعية وضمانات تحولها إلى منجز فعلى في السلوك البشرى للمستهدفين بالخطاب، والتأثير يخاطب القلب والوجدان أي يخاطب في الإنسان إنسانيته والمشاعر المختلفة من الخوف والحذر والإشفاق وغيرها، أما الإقناع فيخاطب في الإنسان عقله المفكر الذي يختبر الفكرة ويتفحصها حتى إذا اقتنع بها استقرت يقينًا، ومن ثم جاء

التأثير والإقناع - بوصفهما غاية أولية تؤدى إلى غاية التمكين لما يقتضيه الخطاب من غاية تعليمية تشريعية في السلوك الفعلى - منهجًا ملازمًا لهذه البلاغة تحقيقًا للغاية الإبلاغية التي كُلف بها صاحب هذه البلاغة ﷺ في أنماط أسلوبية لها خصوصيتها المتوائمة مع غايتها.

وبذلك تتشكل ملامح بلاغة الحديث النبوي الشريف في تتبع الأساليب المنتجة لدلالة الأمر والنهى، فالأمر والنهى في نهاية المطاف هما سبيل تحقيق هذه الغايات، بيد أن الأمر والنهى يتشكلان مع ما لا حصر له من الأساليب المختلفة عندما يأتيان صريحين بالأدوات المعروفة، كما يتشكلان في أشكال متعددة من الأساليب المتضمنة لدلالاتهما من أساليب خبرية وإنشائية أخرى، وتمثل هذه الأساليب الصريحة والدلالات الضمنية قدرًا هائلا من التشكيلات الأسلوبية، كما تنطوى على قدر هائل من التفاوت في دلالة الأمر والنهى؛ لأن الأمر والنهى في الحديث النبوي الشريف - كما أشرنا - يتخذ بُعدًا أسوبيًا وبُعدًا سياقيًا.

ولنا أن نشير إلى أن بُعدى التأثير والإقناع معًا يختلفان في الحديث النبوي الشريف عن غيره من كثير من أنواع الخطاب، فالإقناع هنا لا ينبنى على حجة منطقية عقلية خالصة وفق المفاهيم التي سادت في نظريات الحجاج الأرسطى وتطوراتها الحديثة، والتى نجد ظواهرها في الخطاب الحجاجى في مختلف ميادينه، ولكنه ينبنى هنا على متكأ سياقى يتعلق بعناصر سياقية تحكم عملية التواصل بين المرسل والمستقبل، تلك التي عرضنا لها في الفصل الخاص بالمحددات السياقية، وليست هذه المحددات السياقية الخاصة بالمتكلم في الخطابة ببعيدة عن رؤية أرسطو، فقد رأى أن التصديقات مبنية على أبعاد ثلاثة ينبنى البُعد الأول منها على أخلاق القائل إذ تتمثل هذه الأبعاد المحققة للإقناع عنده فيما يلى:

أولا: أخلاق القائل (المحددات السياقية)

ثانيًا: تصيير السامع في حالة نفسية ما (التأثير)

ثالثًا: القول نفسه، من حيث هو يُثبت أو يبدو أنه يُثبت (مدى تضمن القول لحقيقة وبرهان).[1]

ولا يخفى علينا ارتباط أخلاق القائل - على حد تعبير أرسطو - بالمحددات السياقية التي قلنا بها، بل إنه يوليها تفصيلا وتأكيدًا على ضرورتها بقوله: " وليس صحيحًا أن الطيبة الشخصية التي يكشف عنها المتكلم لا تُسهم بشيء في قدرته على الإقناع، بل بالعكس، ينبغي أن يُعد خلقه أقوى عناصر الإقناع لديه "[2]، ومن ثم نؤكد على العنصر السياقى بوصفه من أهم عناصر الإقناع في الحديث النبوي الشريف، ويؤسس الحديث النبوي لهذا النموذج من الخطاب من منظور خلقى، فحسن الخلق مرتبط بهذا الإيضاح والبعد عن التشدق بالكلام إيهامًا للمتلقى بالفصاحة والبلاغة، وقد سبقت الإشارة إلى قوله ﷺ: « **إِنَّ مِنْ أَحَبِّكُمْ إِلَيَّ وَأَقْرَبِكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَحَاسِنَكُمْ أَخْلاقًا وَإِنَّ أَبْغَضَكُمْ إِلَيَّ وَأَبْعَدَكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الثَّرْثَارُونَ وَالْمُتَشَدِّقُونَ وَالْمُتَفَيْهِقُونَ** »، قالوا يا رسول الله قد علمنا الثرثارون والمتشدقون فما المتفيهقون؟ قال: « **الْمُتَكَبِّرُونَ** » **(الترمذى ك البر والصلة ١٩٤١)**

وذكرنا أن الحديث يركز على مظهر أخلاقى يتعلق بالمتكلم هو الكبر، وأما السلوكيات الدالة عليه فهى الثرثرة والتشدق والتفيهق، والثرثرة هي كثرة الكلام بداعٍ وبغير داعٍ، والتشدق هو أن يتطاول المتكلم على الناس بكلامه ويتكلم بملء فمه تفاصحًا وتعظيمًا لكلامه، والمتفيهق هو

---

(١) أرسطو: كتاب الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوى، ط دار القلم بيروت ١٩٧٩ م ص ٢٩

(٢) المرجع السابق نفسه والصحيفة نفسها.

الذي يملأ فمه بالكلام ويتوسع فيه ويغرب به تكبرًا وارتفاعًا وإظهارًا للفضيلة على غيره، وتأتى هذه السلوكيات ضمن تأسيس الحديث النبوي الشريف لبلاغته الخاصة وهو ما يدخل في الجانب الذي حدده أرسطو فيما يتعلق بكيفية المتكلّم وسمته.

كما لا يخفى أن أمر مراعاة مقتضى الحال عند المتلقى الذي يدخل في الأطر السياقية ليس ببعيد عن النظرة الأرسطية للحجاج ووسائل الإقناع، " فإن الإقناع من الممكن أن يتم بواسطة السامعين إذا كانت الخطبة مثيرة لمشاعرهم، فأحكامنا حين نكون مسرورين ودودين ليست هي أحكامنا حين نكون مغمومين ومعادين "[1]

ثم يأتى العنصر الثالث مُحددًا في العنصر اللغوى لا من حيث الأسلوب وما يشتمل عليه من الظواهر البلاغية ولكن من كون اللغة حاملة للحجج والبراهين العقلية، " فإن الإقناع يحدث عن الكلام نفسه إذا أثبتنا حقيقة أو شبه حقيقة بواسطة حجج مقنعة مناسبة للحالة المطلوبة "[2]، إذ لا تحتل الظواهر البلاغية والأسلوبية المكانة الأولى في بلاغة الحجاج في السياق الغربى قديمًا وحديثًا، وهى ربما تختلف في هذا المنحى عن السياق العربى، ويشير د. محمد العمرى إلى الاختلاف بين الرؤية العربية والرؤية اليونانية القديمة في العنصر المهيمن في الخطابة الحجاجية الإقناعية " فربما كانت للمنطق الأولوية عند اليونان فكان الاهتمام بالحجة، في حين نجد الشعر علم العرب الذين لم يكن لهم علم أصح منه فكانت للأسلوب والعبارة الصدارة"[3]، ولكننا نحترز هنا من أخذ هذا القول على

(١) المرجع السابق نفسه ص ٣٠

(٢) المرجع السابق نفسه والصحيفة نفسها.

(٣) د. محمد العمرى: في بلاغة الخطاب الإقناعى مدخل نظرى وتطبيقى لدراسة الخطابة العربيـــة، ط ٢ دار أفريقيا الشرق المغرب ٢٠٠٢م ص ٢٠

إطلاقه، فالأمر يختلف مع بلاغة الحديث النبوي الشريف تبعًا لاختلاف الملابسات السياقية على تنوعها وغزارتها، ولخصوصية النص من حيث هو منطوق لغوى خاص في أسلوبه.

ومما ينبغي أن يؤخذ في حساب المحلل البلاغى الأسلوبى أن الحجاج في المقامات الخطابية التي انبنت عليها أفكار أرسطو تختلف فيها الأبعاد السياقية من جهتى المخاطِب والمخاطَب، فطرفا الخطاب في المقام الحجاجى - في الغالب - يجمع بينهما عداء، فكلا الطرفين مدفوع بغايات شخصية ذاتية، وقد أشرنا من قبل إلى آراء أفلاطون في البلاغة بوصفها وسيلة للإقناع التي رأى فيها أن البلاغة أداة بدون موضوع أخلاقى، وأن الحجاج البلاغى يؤدى إلى الانقسام والطموح وتعظيم الذات على حساب الحقيقة الكلية والحكمة، وفى العالم الواقعى - وفق مقولات إفلاطون - تكون البلاغة سلاحًا مستعملًا في جذب المستمع لمسايرة مناقشة معينة لإرضاء مطامع المتحدث الشخصية، وفى هذه الحالة لن يكون للمتحدث أو المستمع علاقة بالحقيقة، فقد كان الحجاج بوصفه فنًا للإقناع مهنة مفيدة ومربحة، وهذه الأبعاد ترتبط بالسفسطة التي لا تهتم بالحقيقة[1]، ومن ثم فإن الأبعاد السياقية التي تحكم العلاقة بين طرفى الخطاب تتمثل في سوء الظن، والاتهام، والرغبة في إحراز الانتصار، فليست الحقيقة هي الهدف ولكن المنفعة هي الهدف، ومن ثم فإن العلاقة التي تحكم الطرفين هي علاقة الصراع والمخادعة، والإقناع هنا لا يهدف إلى بيان حقيقة بقدر ما يهدف إحراز منفعة.

وما هكذا يكون بُعد الإقناع في بلاغة الحديث النبوي الشريف، فالساق الذي يحكم طرفى الخطاب إنما هو سياق غاية في الشفافية

(1) Bradford. R: Stylistics , London, ١٩٩٧..P.٣

والصدق، فالمخاطِب هنا يستهدف بالإقناع من يؤمنون به نبيًا ورسولا شاهدين وغائبين، ومن ثم قلنا بأن الإقناع هنا يعتمد على دعائم سياقية بالدرجة الأولى، ثم تأتى الصياغة بعد ذلك ليست من قبيل الإقناع بالحجة اللغوية الخالصة، ولكن اللغة تأتى هنا وسيلة لتمكين الحقيقة من نفس المتلقى، ومن هنا نقول بمغايرة الإقناع في الحديث النبوي الشريف لغيره من أنماط الخطاب الحجاجى بين البشر بعضهم البعض في دوافعه ووسائله وملابساته السياقية.

وإذا كان لنا أن نقول بالغاية الإقناعية في الحديث الشريف فإن هذا قد يصدق على بعض الأحاديث دون بعضها الآخر، ثم إن صدقه في بعض الأحاديث يأتى في حدود وبشروط، ومن ثم يمكننا تقسيم الأحاديث إلى: أحاديث تعليمية خالصة، وأحاديث تعليمية حجاجية، وعلى الرغم من أن الحجاجية في هذه الأحاديث لا تقتصر على الأبعاد السياقية غير اللغوية فقط ولكنها تهدف للإقناع باستعمال الظواهر اللغوية بلاغية وأسلوبية، بوصفها ضغطًا على المتلقى فإنها تختلف عن الخطابات الحجاجية بالمفهوم الغربى، فإذا كان المسلم مدفوعًا للتصديق بالبواعث السياقية فإنه من الحقيقة أن هذه البواعث تتجاذبها قوى أخرى تنازع المسلم في العمل بمقتضى ما يصدق به، فالإنسان موزع بين مشاعره ومتطلباته الغريزية، وما اعتاد عليه من طباع وأخلاق قد تكون منافية لمقتضيات ما يصدق به، موزع بين نفس أمارة بالسوء وشيطانٍ يتعهده بالزيغ والزلل والغواية، ومن ثم نتبين أن المواجهة الحجاجية هنا ليست في مقابل المسلم نفسه بوصفه الطرف الآخر في الخطاب ولكنها في مقابل نوازع الشر التي تتجاذب هذا المخاطب.

إن ما قلناه في الإقناع يصدق أيضًا على التأثير، فإذا كان الحديث النبوي الشريف ليس خطابًا حجاجيًا فإنه في الوقت نفسه ليس خطابًا

شعريًا، فالتأثير بوصفه غاية وجدانية تختلف في الحديث النبوي الشريف عنها في غيره من أنواع الخطاب التأثيري، ولعل الشعر من أوسع أنواع الخطاب التأثيري ذيوعًا، فإن التأثير الشعري ربما كان أقصى ما يرمى إليه هو أن يحقق نوعًا من التعاطف، من اكتساب موقف المخاطَب، الممدوح في شعر المديح، المرأة في شعر التغزل، المعتَذرإليه في شعر الاعتذار، إنه نوع من الاستمالة العاطفية الخالصة يكون المخاطب مستهدف بها أما التبيان النبوي فهو " بيان واضح لا يجنح به الشعر عن الدقة والتحديد إلى المبالغة والإغراق، ولا يميل به عن الواقع المشاهد إلى الخيال الشارد "[1] فالتأثير في الحديث النبوي الشريف لا يجنح إلى المبالغات التي تشتمل على نوع من المغالطات والمبالغات الشعرية ولكنه أيضًا تأثير ينطلق من الغاية الإبلاغية التبليغية ويهدف إلى إقرار حقائق في عالم الشهادة أو إلى التمكين لتصورات في عالم الغيب، ويتضافر التأثير بوصفه وسيلة مع الإقناع في هذا التمكين وذلك الإقرار للحقائق، وبعد، فإذا كانت الظواهر البلاغية التي تنتمى إلى ما عُرف في البلاغة العربية بعلمى البيان والبديع من أهم وسائل التأثير في الشعر فإنها كذلك في الحديث النبوي الشريف، ولكنها بدورها تختلف في مبعثها وغايتها كما سنبين، والأهم أنها ينبغي أن تختلف في موقعها من اهتمام الباحث في البلاغة النبوية، ومن ثم في موقعها من النظرية التي تطمح هذه الدراسة إلى طرحها.

٢ - بلاغة الحقيقة وبلاغة الخيال

لا بد أن نفرق بين بلاغتين: بلاغة تنطلق من الحقيقة وتتأسس عليها وتهدف إلى إقرارها، وبلاغة وليدة خيال تنطلق منه وتتأسس عليه ولا تهدف إلا إلى غاية إمتاعية خالصة، ومن ثم يخطئ كثيرون ممن يتصدون

---

(١) د. محمد رجب البيومي: البيان النبوي، مرجع سابق ص ١٠٤

للحديث عن البلاغة النبوية باختزالها في الظواهر البيانية الأكثر وضوحًا ولفتًا للانتباه من تشبيه واستعارة وغيرها ناظرين إلى هذه الظواهر نظرتهم إلى بلاغة الشعر التي تنبنى على هذه الظواهر أيضا، يأتى هذا التفريق اللازم بين الخطابين في إطار تفريق أوسع بين الشعرية والخطابية، أي بين الشعر بوصفه خطابًا خياليًا ذاتيًا في معظمه والخطابة بوصفها خطابًا حقيقيًا تواصليًا باعتبار السمة الغالبة في الخطابين، فالخطابة تعمد إلى ربط للكلام بالحدث أو المؤثر، أما الشعر " فمعاناة فردية يخاطب فيها الشاعر نفسه التي يجرد منها مستمعا قبل التوجه إلى أي مستمع خارج الذات الشاعرة. "(1)

ويجدر بنا أن ننبه إلى أن معايير الحكم على التشبيه والاستعارة تختلف حسب السياق الثقافى الذي يتحكم في رؤية هذه المعايير، ومن هنا كان اختلاف الآمدى في نظرته إلى استعارة أبى تمام واستعارة البحترى، وكان أيضًا اختلاف نظرته عن نظرة غيره، وما نستنبطه من موقف الآمدى يصرح به حازم القرطاجنى تصريحًا واضحًا إذ يذهب إلى أن " أكثر ما يستحسن ويستقبح في علم البلاغة له اعتبارات شتى بحسب المواضع "(2)، فالاستعارة بوصفها ظاهرة بلاغية ليست سواء، وما يصدق على الاستعارة يصدق على غيرها من الظواهر البلاغية، والنظرة إليها وإلى قيمتها وأثرها أيضًا ليست سواء، ومن هنا نقول باختلاف الظواهر البيانية في الحديث النبوي الشريف عن الشعر في منابعها وغاياتها وهذا الاختلاف ينعكس على تكوينها، ومن ثم دورها الذي تؤديه في تحقيق التأثير والإقناع.

---

(1) د. محمد العمرى: بلاغة الخطاب الإقناعى، مرجع سابق ص ١٦

(2) حازم القرطاجنى: منهاج البلغاء، تـ محمد الحبيب ابن الخوجة، ط٣ بيروت ١٩٨٦ ص ٨٨

❖ فمن حيث المنبع:

هذه الظواهر مصدرها عند الشاعر العاطفة والخيال، أما في الحديث النبوي الشريف فمنبعها ليس هو الخيال ولا العاطفة ولكن منبعها الحقيقة والعقل وهذا يثير إشكالية لا مناص من مكاشفتها، فقد استقر عند نقاد الشعر الذين انشغلوا تمامًا بالظاهرة البلاغية ذات المنبت الشعرى أن الظاهرة البيانية، وبخاصة التشبيه والاستعارة إذا كانت وليدة العقل والحقيقة فإنها تركن إلى التكلف ثم ذهبوا إلى ذهم هذا اللون من الظواهر في الشعر فرأى د. محمد زكى العشماوى " مثل هذا اللون من الشعر يفضحه ويكشف عن زيفه خلوه من العاطفة، لأنه كثيرًا ما ينفصل فيه العالم الخارجى عن العالم الداخلى للشاعر، فتبدو اللغة التي يستخدمها الفنان وكأنها مجرد أداة لوصف العالم الخارجي كما هو واقع لا كما يدور في نفس الفنان، وعندئذ تتحول اللغة عن وظيفتها الأساسية في الفن وتصبح مجرد إشارة إلى الشئ الذي يصفه الشاعر"[1]، وهذا الرأى مبنى على فكرة الخيال التي قال بها غير واحد من النقاد الغربيين، فقد ذهب ريتشاردز I.A.Richards إلى قصر الخيال على التشبيه والاستعارة، فمن بين تعريفاته للخيال ".... لا يقصد بالخيال أكثر من استخدام لغة المجاز فيقال عن الناس الذين يستخدمون بطبعهم الاستعارة والتشبيه، ولا سيما إذا كانت الاستعارة والتشبيه من نوع غير مألوف، يقال عنهم إنهم تتوفر لديهم ملكة الخيال "[2]، وقد انبنى رأى كولردج في الخيال الثانوى على أن الخيال هو الذي يذيب ويلاشى ويحطم العلاقات المستقرة العرفية بين العناصر ثم

---

(١) د. محمد زكى العشماوى: د. محمد زكى العشماوى: قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٧٨م ص ٨٨.

(٢) ريتشاردز: مبادئ النقد الأدبي، ترجمة د. مصطفى بدوى، ط المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ١٩٦١ م ص ٣٠٩.

يعيد تشكيلها من جديد، فالخيال عنده " هو القوة التي بواسطتها تستطيع صورة معينة أو إحساس واحد أن يهيمن على عدة صور أو أحاسيس في القصيدة فيحقق الوحدة فيما بينها بطريقة أشبه بالصهر "[١]، ثم يؤكد ريتشاردز على أن الاستعارة " هي الوسيلة العظمى التي يجمع الذهن بواسطتها في الشعر أشياء مختلفة لم توجد بينها علاقة من قبل وذلك لأجل التأثير في المواقف والدوافع، وينجم هذا التأثير عن جمع هذه الأشياء وعن العلاقات التي ينشئها الذهن بينها، وإذا فحصنا الاستعارة جيدًا، وجدنا أن هذا الأثر لا ينشأ عن العلاقات المنطقية المتضمنة إلا في حالات قليلة جدًا، إن الاستعارة هي وسيلة شبه خفية يدخل بواسطتها في نسيج التجربة عدد كبير من العناصر المتنوعة "[٢]، ولا يخفى علينا أن نفى العلاقة العقلية بين عناصر الاستعارة يمثل نظرة شعرية خالصة منبعها جمالى خالص، وعلى الرغم من إشارة د. العشماوى إلى عنصر الإرادة فإن ذكره للإرادة يأتى وليد ملكة الخيال، ليجعل بذلك الخيال هو المنطلق، فالشعر الجيد عنده " وليد ملكة الخيال التي يشعر معها القارئ بأن عاطفة الشاعر وإرادته متغلغلتان في العمل الفنى كله ومسيطران عليه، أما الشعر الذي لا تحس فيه إلا بجزئيات محدودة متناثرة، جمعها الشاعر ورصها الواحدة منها بجوار الأخرى فهو شعر وليد التوهم، شعر خال من العاطفة، هو أقرب إلى التصوير الخارجى للشئ منه إلى الخلق النابع من باطن الفنان. "[٣]

بل إنه من معايير بعض النقاد المحدثين أيضًا ماذهب إليه د.عبد العزيز الأهوانى في تعليل تفضيل بعض القدماء التشبيه على الاستعارة، وما توفر في

---

(١) د. محمد مصطفى بدوى: كولردج، القاهرة ١٩٥٨م ص ١٥٨.

(٢) ريتشاردز: مبادئ النقد الأدبي، مرجع سابق ص ٣١٠.

(٣) د. محمد زكى العشماوى: قضايا النقد الأدبي، مرجع سابق ص ٨٣

دواوين بعض الشعراء من غزارة التشبيه إذا ما قيست بالاستعارة، بأن ذلك يرجع إلى " أن التشبيه في كثير من الحالات مظهر من مظاهر البدائه في التفكير، والسذاجة الأولية في التعبير، وأنه يدل في بعض الحالات أيضًا على عجز الأداة اللغوية عن الوفاء بالتعبير المباشر عما في النفس من مشاعر، أوعن عجز هذه النفس عن التمييز الدقيق والتفطن المرهف لما يعتلج في ضميرها"[١]

أما إذا انتقلنا إلى آراء القدماء فسنجد أن معاييرهم قد تفاوتت في تحديد قيمة التشبيه والاستعارة فذهب ابن طباطبا إلى أن التشبيه الصادق " قلت في وصفه كأنه أو ككذا، وما قارب الصدق تراه أو تخاله أو يكاد "[٢] ، ولا يتجاوز المرزوقى هذه السطحية في الحديث عن صدق التشبيه بقوله: " وعيار المقاربة في التشبيه الفطنة وحسن التقدير، فأصدقه ما لا ينتقض عند العكس، وأحسنه ما أوقع بين شيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما ليبين وجه التشبيه بلا كلفة، إلا أن يكون المطلوب من التشبيه أشهر صفات المشبه به، وألصقها له، لأنه حينئذ يدل على نفسه، ويحميه من الغموض والالتباس"[٣].

ولم يتجاوز في بيانه الاستعارة هذه المعاني التي ذكرها عن التشبيه فعيار الاستعارة عنده " الذهن والفطنة، وملاك الأمر تقريب التشبيه في الأصل حتى يتناسب المشبه والمشبه به، ثم يكتفى فيه بالاسم المستعار لأنه المنقول عما كان له من الوضع إلى المستعار له "[٤]، وإلى قريب ومن هذا ذهب الآمدى بقوله: " إنما استعارت العرب المعنى لما ليس له إذا كان يقاربه أو يدانيه أو يشبهه في بعض أحواله، أو كان سببًا من أسبابه، فتكون اللفظة

---

(١) د. عبد العزيز الاهواني: ابن سناء الملك ومشكلة العقم والابتكار في الشعر العربي، ط القاهرة (بدون تاريخ)، ص ١٢٨.

(٢) ابن طباطا: عيار الشعر، تحقيق: عباس عبد الستار، بيروت طبعة أولى ١٩٨٢ ص ٢٧

(٣) المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ط بيروت ١٩٩٠م جـ١، ص ١١

(٤) المصدر السابق والصحيفة

المستعارة حينئذ لائقة بالشئ الذي استعيرت له وملائمة لمعناه."[1]

قد تصدق بعض هذه الأقوال أو جميعها للقدماء والمحدثين على حد سواء على معالجة التشبيه والاستعارة في الشعر، ولكن كيف يمكن أن تصدق هذه المبادئ والأحكام على التشبيه والاستعارة في الحديث النبوي؟

لا مناص من أن نعترف في وضوح وجلاء بأن هذه المعايير والرؤى لا يمكن أن تصدق بحال من الأحوال على الظواهر في الحديث النبوي الشريف، كما أنها لاتصدق على خطاب الحقيقة بشكل عام، أو ما يُطلق عليه الخطابية أو الخطاب الإقناعى، فهذه المصطلحات تقابل مصطلح الشعرية الأرسطى، ومن هنا يتأكد لنا ضرورة وضع أصول نظرية لبلاغة الحديث النبوي الشريف؛ لأن معايير البلاغيين والنقاد قدماء ومحدثين ليس من الصواب الاستناد عليها في البحث البلاغى الأسلوبى في الحديث النبوي الشريف، فالعاطفة في أبسط مفاهيمها هوى، ورسول الله ﷺ منزه عن الهوى، ونستحضر هنا رفض أفلاطون استخدام الظواهر البلاغية في خطاب الحقيقة لما تنطوى عليه هذه الظواهر من الزيف والمخادعة، ومن ثم فهى تسير في اتجاه عكس الحقيقة.

❖ **ومن حيث الغاية:**

ينبغي أن نتنبه - في البداية - إلى إن الظواهر البيانية في البلاغة النبوية ليست ظواهر تحسينية، أي لا تنحصر في غاية التحسين والتزيين، بل تتجاوز الظواهر تلك الغاية لتصل بالتوصيل إلى حد الإقناع، لأن الخبر في الحديث النبوي لا يقف عند حدود الإبلاغ والإخبار ولكنه يتجاوز ذلك ويتخطاه إلى التمكين لمضمون الخبر في نفس المتلقى، وتعد هذه الظواهر من الوسائل البلاغية لتحقيق هذه الغاية، وقد أشرنا في الفصل الخاص بالرد على شبهة نفى البلاغة عن الخطاب التعليمى إلى أن الأهداف قد

(١) الآمدى: الموازنة بين الطائيين، تحقيق السيد أحمد صقر، ط٤ دارالمعارف، القاهرة جـ١، ص ٢١٣

تتداخل بين بين أنواع الأساليب، فيدخل البعد الإقناعى في الخطاب الشعرى الاحتفالى بنسبة ما.

ونود أن نحدد هنا أنه من بين الخصوصيات التي تتوفر لأساليب الخطاب في الحديث النبوي الشريف أن الغاية التعليمية لا تعنى مجرد نقل معرفة في حياد من ناقلها، أي أن ناقل هذه المعرفة يلقيها عن كاهله بذكرها ولكن الغاية التعليمية تلتبس بغايات التفهيم والإقناع والتمكين للحقائق، فالمعلم هنا ليس تتوفر له أبعاد سياقية تؤكد على التباس مضمون القول التعليمى بذاته فهو ﴿ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ (التوبة ١٢٨)، فهذا الحرص وهذه الرأفة وهذه الرحمة حيثيات سياقية تتعلق بالمتكلم تستحضر البُعد النفسى الذي يجعل من المضمون التعليمى مضمونًا نفسيًا، فلا تقف غاية المتكلم عند حدود نقل المعلومة أو الخبر، ولكنها تتجاوز هذه الغاية إلى استخدام الوسائل الأسلوبية التي تؤدى إلى التمكين للخبر بمضمونه وأسلوبه في نفس المتكلم، فما الأسلوب هنا سوى وسائل لهذا التمكين، الذي لا يقف بدوره عند غاية التمكين، ولكنه يتجاوز هذه الغاية أيضًا إلى التحول بمضمون الخبر (المضمون التعليمى) إلى فعل مُنجَز، وحسبنا أن نذكر بأن بما أشرنا إليه عن الفرق بين المبلغ الشاهد للمتلقى الشاهد في عملية التواصل اللغوى الشفاهى المباشر، والمبلغ للمتلقى الغائب المستقبلى، فليس ثم شك في احتياج المتلقى الغائب المستقبلى إلى وسائل أسلوبية بلاغية تعينه على مراحل التواصل التي تبدأ بمعرفة المضمون التعليمى للخبر، ثم الاقتناع بهذا المضمون والإيمان به، ثم التمكين لهذا المضمون بوصفه حقائق، ثم التحول بهذا المضمون التعليمى إلى أفعال مُنجَزة.

كيف تحقق الظواهر البلاغية الأسلوبية هذه الغايات؟ إنها جوامع الكلم بكل ما لها من خصوصية، وبكل ما تستوجب من خصوصية في بحثها وتحليلها.

ويبقى سؤال حول الغاية: هل يُعد التحسين غاية لهذه الظواهر البلاغية في الحديث النبوي الشريف؟

سنناقش هذا السؤال بتفصيل عند التعرض للظواهر البديعية في هذا الفصل لأنها بالبديع ألصق، ولذلك نوجز القول هنا بأن التحسين هنا ليس غاية ولكنه نتيجة، ليس هدفا ولكنه مقتضى أسلوب، فإن هذا التحسين متحقق، ولكنه هنا يكتسب جماله من الدقة والإتقان والإحكام، وليس من الإغراق في المبالغات والخيال، لأن هذه الظواهر لا تُسرف في المبالغة والخيال، ولكن الخيال يأتي هنا محكمًا في اقتصاره على إثارة تصورات ذهنية عند المتلقى تعين على تصور أمور غيبية فيما يتعلق بالجزاء على الأعمال في الآخرة أو التحذير من أمور غيبية في المستقبل في عالم الشهادة.

إن غاية الحديث النبوي الشريف الإبانة والتبليغ والتمكين للحقائق، وهذه الظواهر البلاغية وسيلة من وسائل التمكين للحقائق التشريعية والحقائق الغيبية في نفس المخاطب، ومن ثم يكون المنطلق في البحث عن إسهام الظواهر البلاغية في التمكين لهذه الحقائق، وليس فقط إبلاغ هذه الحقائق، ومن هنا يكون البحث عن الدقة والإحكام والإتقان وغيرها مما يتسم به خطاب الحقيقة.

ومن ثم يخطئ كثير من دارسى هذه الظواهر في الحديث النبوي الشريف في أنهم يجعلون الغاية التحسينية الجمالية هي المنطلق الذي ينطلقون منه في عمليات التحليل التي يقومون بها، وليس هذا الخطأ إلا

نتيجة من نتائج الخلط بين المنطلقات النظرية لتحليل الشعر والمنطلقات النظرية لتحليل الحديث النبوي الشريف، فإن الخطأ الذي يقع فيه من يتصدى للبحث البلاغي في الحديث النبوي الشريف بآليات بلاغة الشعر لا يمثل فقط اجتراء على خصوصية الخطاب، بل إنه ليمثل قصورًا معرفيًا عامًا وجذريًا في فهم أبعاد البلاغة بشكل كُلّيّ، وهذا الصنيع ينطلق فيه الدارسون متعجلين تحيط بهم نزعة المجهود الأدنى، ويقودهم فساد شائع في المشهد المعرفي العربي فيجترؤن على درس ما يزال بحاجة إلى جهود باحثين مخلصين لسبر أغواره " وكيف يظن إنسان أن صناعة البلاغة يتأتى تحصيلها في الزمن القريب، وهي البحر الذي لم يصل أحد إلى نهايته مع استنفاد الأعمار "[1]، وإذا كانت البلاغة تحتاج إلى هذه الجهود فإن الخطاب موضوع الدراسة بحاجة مضاعفة إلى تمثل خصوصيات ظواهره، وتمثُّل آليات معالجته.

إن الرؤى النقدية والبلاغية النظرية وليدة الظاهرة موضوع البحث والدرس والتحليل، فالنظريات ليست تصورات ذهنية قائمة بذاتها معزولة عن الظواهر، ولكن هذه التصورات النظرية مستنبطة من الظواهر، والحقيقة التي نؤكدها هنا أن هذه الرؤى والنظريات النقدية التي استنبطت من الخطاب الشعري لا تصلح بحال من الأحوال للتطبيق على الظواهر في الحديث النبوي الشريف.

إن إيماننا بهذه الحقيقة يمثل الدافع إلى ضرورة رسم الحدود لنظرية خاصة بالحديث النبوي الشريف تُستنبط من الحديث النبوي الشريف نفسه فتراعي خصوصياته، ومن ثم تصلح للتطبيق على سائر نصوصه، أو على أقل تقدير تصلح لأن تكون مدخلا وتصورًا عاما لمعالجة سائر النصوص،

(١) حازم القرطاجني: منهاج البلغاء، مرجع سابق ص ٨٨

فما نزال نؤكد أيضًا على حقيقة أخرى تتمثل في أن ما يصلح أن يقال في تحليل نص من النصوص لا يصلح بالضرورة أن يقال في غيره من النصوص؛ لأن كل نص وجود قائم بذاته، فقد تتشابه النصوص ولكنها قليلا ما تتطابق، في منابعها، وفى أساليبها، وفى غاياتها، وفى العناصر السياقية والتداولية المحيطة بعملية التواصل.

إن رؤية هذه الظواهر البلاغية في خطاب الحقيقة قد باءت بتقصيرين، فهى من جانب لم تتوفر لها الدراسات والأبحاث التي تضع الحدود الفاصلة بينها وبين بلاغة الشعر، ومن ناحية أخرى لم تتيسر لها جهود تكشف عن خصائصها بقدر ما توفر للخطاب الشعرى الجمالى الخالص، فلم تقم حدود معرفية واضحة في التراث العربى بين البلاغتين، ولعل الدكتور محمد العمرى من البلاغيين المحدثين هو الذي اضطلع بالمهمتين معًا في كتابين صدرا له يفصل بينهما عشرون عامًا تامة، ونظرًا لأهمية الكتابين وريادتهما نشير إليهما بإيجاز ونرجئ تفصيل القول عنهما لموضع آخر يتسع فيه المقام، والكتابان هما:

- **الكتاب الأول**: " في بلاغة الخطاب الإقناعى " سنة ١٩٨٥م[1] وفى هذا الكتاب حاول تطويع النظرية الأرسطية للمتن الخطابى العربى متخذًا

---

(١)د. محمد العمرى: في بلاغة الخطاب الإقناعى مدخل نظرى وتطبيقى لدراسة الخطابة العربية، صدرت طبعته الأولى ١٩٨٥م، وصدرت طبعته الثانية عن دار أفريقيا الشرق المغرب ٢٠٠٢م، وهى الطبعة التي رجعنا إليها، وأشير هنا إلى أننا دفعنا ببعض الباحثين إلى خوض غمار البحث في بلاغة الخطاب الإقناعى، و من الرسائل الجامعية التي أشرفنا عليها في هذا الصدد:

ـــ رسالة ماجستير للباحث سامح شاهين بعنوان: الحجاج وظواهره البلاغية في الخطابة الرسائل، دراسة مقارنة في الجمهرتين، وقد أجيزت بكلية الآداب بدمنهور، جامعة الاسكندرية ٢٠٠٦م

ـــ وقيد البحث أطروحة دكتوراه يعدها الباحث عصام أحمد أبو السعود بحيرى بعنوان: الحِجَاج في الخطابة الأموية دراسة بلاغية لوسائل الإقناع.

المتن الخطابى حكمًا يعصم من الإسقاط ويبعد عن الإطلاق، وقد أشار د. العمرى في المقدمة أبريل ١٩٨٥م (وهو التاريخ الذي ذيلت به مقدمة الطبعة الأولى) إلى أن محاولته هذه تمثل بداية لبحث واسع متعدد الجوانب، ولكنه في الطبعة الثانية ٢٠٠٢م يشير إلى قلة اكتراث الحركة العلمية بالقضية برمتها، يقول: " بالرغم منالجهد الذي بذلته فقد اعتقدت عند صدوره في منتصف الثمانينيات أن الحركة العلمية المتنامية سرعان ما ستضع بجانبه - وربما أمامه - كتبًا أخرى في موضوعه البكر مادة ومنهاجًا، وقد اتضح اليوم أن هذا التوقع لم يكن في مكانه فقد ظل البحث في بلاغة الخطاب الإقناعى مغتربًا يعيش حياة الشتات، في ديار المنطق أو في ديار اللسانيات التداولية، وبذلك ظل بعيدًا عن النص الخطابى العربى القديم والحديث كما ظل بعيدًا عن حليفه التاريخى وقسيمه هموم الخطاب البلاغى، أي الشعر والشعرية "[1]، ةهذا ما دفع المؤلف إلى إصدار الطبعة الثانية.

- أما **كتابه الثانى** " البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول " فقد صدر سنة ٢٠٠٥م، وقد وجه المؤلف جهده في هذا الكتاب إلى رصد الفروق بين بُعدى بلاغة الإقناع والبلاغة الشعرية في الثنائية المصطلحية التي اختارها " التخييل والتداول " متتبعًا الفرق بين البُعدين في السياقين المعرفيين الغربى والعربى، يقول: " ربما لا تطرح كلمة بلاغة في السياق العربى إشكالًا في كونها علم الخطاب الاحتمالى بنوعيه التخييلى والتداولى - يقصد بالتداولى الخطابى أو الإقناعى أو خطاب الحقيقة أو ما

ـ وقيد البحث أطروحة ماجستير يعدها الباحث أيمن خميس عبد اللطيف، موضوعها « الظواهر البلاغية للحجاج في النثر في عصر الحروب الصليبية « في كلية الآداب بدمنهور جامعة الأسكندرية.

(١) د. محمد العمرى: في بلاغة الخطاب الإقناعى، مرجع سابق ص ٥

أطلق عليه هو الخطابية في مقابل الشعرية -، وذلك نتيجة الدمج الذي مارسه، في المرحلة الثانية من تاريخها، كل من عبد القاهر الجرجانى وابن سنان الخفاجى ثم السكاكى وحازم القرطاجنى، وذلك بعد المحاولة التلفيقية التي قام بها العسكرى تحت عنوان: الصناعتين، فبرغم ما أدت إليه هذه العملية من إقصاء واختزال أحيانا، ومن تحويل المركز أحيانا أخرى (من التخييل إلى التداول خاصة) فقد ظل شعار الوحدة البلاغية مرفوعًا "[1]، على الرغم من وجود بذور فصل بين هذه الحدود في بعض المعالجات البلاغية القديمة، وأقصد بها تلك التي تنتمى للمنشأ الأول على يد بشر بن المعتمر ثم الجاحظ التي راعت هذا البعد المقامى التداولى للخطاب، فقد أصَّل بشر بن المعتمر لفكرة المطابقة بقوله: " وينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعانى ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما ولكل حالة من ذلك مقاما، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعانى ويقسم أقدار المعانى على أقدار المقامات وأقدار المستمعين على أقدار الحالات "[2] وقد جاءت الملاحظات التي سجلها الجاحظ امتدادًا لنظرة بشر بن المعتمر، وقد أشرنا في كتاب " قضية الطبع والتكلف في التراث النقدى والبلاغى ١٩٩٥م إلى " أن هذا المفهوم قد ظل مهيمنا على الفكر البلاغى ومؤكدا للوظيفة الإقناعية للبلاغة، وإن كانت فكرة الإقناع هنا يقصد بها التوجه إلى متلق أو مجموعة من المتلقين لتحدث فيهم تأثيرات مقصودة بهدف استمالتهم إلى أفكار أو آراء بعينها ربما ترجع إلى السلطة، لقد ارتبطت

---

(١) د. محمد العمرى: البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ط١دار أفريقيا الشرق الدار البيضاء ٢٠٠٥م ص ١١

(٢) صحيفة بشر بن المعتمر، من كتاب البيان والتبين للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت (بدون تاريخ جـ ١ ص ١٣٥

مقولات بشر بن المعتمر بالمذهب الكلامى والاعتزال، وإذا أخذنا هذه المقولات في إطارها الأيديولوجى وجدنا الوظيفة الإقناعية أساسية في هذا الصدد، فالهدف التعليمى الذي كان من وراء صحيفته يبرر المنحى الإقناعى الذي تضمنته، كما أن السياق الذي وردت فيه مقولات الجاحظ يرتبط بفكرة إعجاز القرآن والوظيفة الإقناعية فيه وهذا يتضمن تبريرًا لمقولات الجاحظ أيضًا.[1]

بيد أن هذه الرؤية لم تشتمل على فصل واضح بين حدود البلاغتين اللتين أطلق عليهما د. محمد العمرى بلاغة التخييل والتداول، وظل هذا الخلط مهيمنًا على التراث البلاغى، وقد امتد هذا الموقف نفسه مضافًا إليه الرؤى الضبابية الغائمة التي لم تُقم وزنًا لهذه الحدود، بل ربما لم تتنبه أكثر الدراسات إلى هذه القضية برمتها، فاقتصرت على جهود عقيمة - في معظمها - ملؤها الخلط والاضطراب، لم تحاول استثمار الرؤى العربية القديمة لاستثمار بذور الفصل بين الحدود التي أشرنا إليها، كما أنها جاءت في معظمها أيضًا بعيدة عن محاولة دراسة الرؤية الغربية التي برزت فيها هذه الحدود واضحة.

لقد عرض د. محمد العمرى مافهيم البلاغة في الثقافة الغربية مبينًا أنها تتردد بين ثلاثة مفاهيم كبرى:

١- **المفهوم الأرسطي** الذي يُخصِّصها لمجال الإقناع وآلياته، حيث تشتغل على النص الخطابى في المقامات الثلاثة المعروفة (المشاورة والمشاجرة والمفاضلة)، وهى بهذا المفهوم تقابل بويتيك (poétique , poetics) التي تُعنَى بالخطاب المحاكى المخيل أي الشعر

(١) د. عيد بلبع: قضية الطبع والتكلف في التراث النقدى والبلاغى، قراءة جديدة، ط ١ دار الوفاء، القاهرة ١٩٩٥م ص ١٢٠، ١٢١

حصرًا، وهذا هو المفهوم الذي أعاد بيرلمان وآخرون صياغته في اتجاه بناء نموذج منطقى للإقناع.

٢ - **المفهوم الأدبى** الذي يجعلها بحثا في صور الأسلوب، هذا المفهوم الذي استقر لها عبر تاريخ من الانكماش.

٣ - **المفهوم النسقى** الذي يسعى لجعل البلاغة علما أعلى يشمل التخييل والحجاج معًا، أي يستوعب المفهومين الأولين من خلال المنطقة التي يتقاطعان فيها موسعا هذه المنطقة أقصى ما يمكنه التوسيع، فقد حدث خلال التاريخ أن تقلص البعد الفلسفي التداولى للبلاغة وتوسع البعد الأسلوبى حتى صار الموضوعَ الوحيد لها، فكانت نهضة البلاغة حديثا منصبة على استرجاع البعد المفقود في تجاذب بين المجال الأدبى (حيث يهيمن التخييل) والمجال الفلسفى المنطقى، واللسانى (حيث يهيمن التداول). [1]

ولا أدرى لـمَ أصر د. محمد العمرى على ربط التداول بالفلسفة والمنطق، كما أصر على ربط التداول بالإقناع؟ ولا أدرى أيضًا لـمَ جعل التخييل مقابلا للتداول؟

أتساءل لأن ربطه هذا امتد ولم يقتصر على عرض الرؤية الغربية فقط، وأوثر أن نقول بلاغة الحجاج أو الإقناع لسبب معرفى أيضًا وهو أن بلاغة الشعر أو الشعرية أو بلاغة التخييل - على حد تعبير د. محمد العمرى - لا تنفصل عن البعد التداولى، ومن ثم فإن إطلاق مصطلح التداول مقابلا لمصطلح التخييل ينتج عنه شيء من الخلط والاضطراب في نسق المصطلحات، هذا فيما يتعلق بالتساؤل الأول، أما ما يتعلق بالتساؤل الثانى فإنه حتى إذا أخذنا التداول على أنه الإقناع فإن التخييل لا يصلح بحال من

(١) د. محمد العمرى: البلاغة بين التخييل والتداول، مرجع سابق ص ١٢

الأحوال مقابلا له؛ لأن التخييل لا يقتصر في وجوده على الخطاب الشعرى فقط ولكنه يوجد أيضًا وبقوة في الخطاب الإقناعى، وبخاصة في مستوى التمكين للحقائق الذي نقصد التأصيل له في دراستنا هذه، ومن جلاء الحقيقة هنا أن نشير إلى تنبه د. محمد العمرى في مقدمة إلى أن النسق قد اقتضى أحيانًا " مقايضة بعض المصطلحات المنتمية لحقل واحد، إما لتأكيد خصوصية، مثل حلول الحجاج محل التداول في سياق بلاغة الإقناع الجديدة "[1]، ولكننا مع هذا التنبيه نرى أن تثبيت مصطلحى الحجاج والإقناع من الصواب الذي يحمى من اللبس الناتج عن استعمال مصطلح التداولية كما أوضحنا آنفًا.

ونعود إلى الرؤية العربية الحديثة الغائمة لنرى أن البعد المفقود المتمثل في بلاغة الحجاج الذي جدَّ الغربيون في استرجاعه ظل بعيدًا عن الرؤية العربية، ولا يكاد يستثنى من هذا الحكم سوى المدرستين التونسية والمغربية، أما المدرسة المصرية فقد استغرقت استغراقًا تامًا حتى نهاية القرن العشرين في بلاغة واحدة هي بلاغة الشعر، أو البُعد الشعرى للبلاغة، أو البُعد التخييلى، أو المدرسة الأدبية أو المدرسة الفنية، كما راق لأمين الخولى أن يُطلق عليها وسار على دربه غير واحد من الأمناء عن قصد، ومن الأمناء عن غير قصد، حين عمد إلى تأثيل المدرسة الفنية فاستغرق استغراقًا تامًا في البُعد الجمالى الفنى الخالص؛ لأنه ربط الجمود والجفاف والتعقيد في الدرس البلاغى بعلاقة البلاغة بالمنطق والاستدلال[2]، ملقيًا بالتبعة على السكاكى لعقده فصلًا عن الاستدلال في كتابه مفتاح العلوم، إن هذا

(١)المرجع السابق نفسه ص ٨

(٢) أمين الخولى: مناهج تجديد، القاهرة ١٩٦١م ص ١٦٧، وراجع فن القول، القاهرة ١٩٤٧م، ويراجع أيضًا أحمد مصطفى المراغى: تاريخ البلاغة العربية والتعريف برجالها. ط. مصطفى الحلبى، القاهرة ١٩٥٠م ص ٢٨

الاستغراق التام في البُعد الشعرى للبلاغة جعل د. محمد العمرى " يستغرب انقطاع دارسينا عن القديم، وعدم مسايرتهم للحديث، في دراسة الخطاب الإقناعى، وتراثنا الحجاجي يضاهى التراث الشعرى أو يأتى بعده، والحال أننا نجد فنونًا أدبية أخرى تستقل بمناهجها الخاصة بها مثل الرواية والمسرحية وتبذل فيها جهود تبرز خصوصياتها وفعالية مناهجها "[1]، ولعل من آثار ذلك أن المعالجات البلاغية للظواهر البيانية من تشبيه واستعارة وتمثيل التي لم تتأسس على أصول نظرية، تراعى خصوصيتيهما في الحديث النبوي الشريف، لم تلتفت إلى الجانب الإقناعى في وظيفتيهما الالتفات الكافى الذي يقف بنا على سمات هذه الخصوصية وما تستلزمه من مراعاتها للأبعاد السياقية الخاصة بالخطاب النبوي الشريف، وهى في هذا تأتى ضمن منظومة الخلط والاضطراب في كثير من الرؤى العربية " فقد اعتاد الدارسون العرب المحدثون معاملة النص الخطابى الإقناعى نفس معاملتهم للنص الشعرى أو أي نص إنشائى آخر، وهذا يجافى الروح المنهجية التي تقتضى أخذ طبيعة الموضوع بعين الاعتبار عند تحديد منهج تناوله "[2]

لقد جاء الالتفات إلى الوظيفة الإقناعية متمثلا في تعليقات متناثرة ذات طبيعة استثنائية أثناء التعليقات التي توزعت بين الشرح والجانب الوعظى وما يُرشد إليه الحديث وبعض المسائل الفقهية التي تعرضت لها الشروح التراثية، وهذه هي السِمة الغالبة على كتاب د. عبد البارى طه سعيد: " أثر التشبيه في تصوير المعنى، قراءة في صحيح مسلم "[3]، أما

---

(١) د. محمد العمرى: في بلاغة الخطاب الإقناعى، مرجع سابق ص ٨

(٢) د. محمد العمرى: في بلاغة الخطاب الإقناعى، مرجع سابق ص ٧

(٣) د. عبد البارى طه سعيد: « أثر التشبيه في تصوير المعنى، قراءة في صحيح مسلم، ط ١ القاهرة ١٩٩٢م

كتاب د. محمد الصباغ التصوير الفنى في الحديث النبوي "[1] الذي تعرض لأكثر من ثمانمائة حديث فقد طغى فيه تتبع الأبعاد الجمالية الخالصة إلى جانب ماذكرنا من أمور الشرح والتفسير، ومن ثم جاء الكتاب مكدسًا بعبارات الإعجاب بالبعد الفنى الجمالى والوقوف عند تحديد نوع الظاهرة البلاغية نحو: " صورة حية ومشهد مثير - صورة فنية رائعة - الحديث زاخر بالتصوير الرائع -... إلى آخر هذه العليقات التي لا يكاد يخلو منها تعقيب على حديث، ومعاذ الله أن أقصد المؤاخذة على الكتابين، أو أُنصب نفسى حكمًا عليهما؛ فهما من الإنجازات المعرفية في هذا الباب التي أفادت الباحثين، بيد أن العلم إنما هو مراجعة مستمرة وجدل دائم يضيف اللاحق إلى السابق من غير نكران أوجحود، فقط أردت أن أؤكد على ضرورة تحديد إطار تنظيرى للبحث البلاغى في الحديث النبوي الشريف، وقد لفت د. محمد العمرى إلى أن " دراسة الخطاب الإقناعى دارسة شعرية لا تعدم الشرعية بصفة مطلقة ولكنها تقف عند عنصر واحد من عناصر التأثير والإقناع التي يلجأ إليها الخطيب وهو عنصر ربما لا يكون له حضور مؤثر في بعض الخطب، وقد يكون مهيمنا في بعضها الآخر، كما أن مكانته في الخطابة الأرسطية تالية لمكانة عناصر الإقناع الأخرى "[2]، ويصدق ما قاله له عن الخطابة على الحديث النبوي الشريف بوصفه خطابًا يمثل الإقناع فيه بُعدًا جوهريًا لا ينفصل عن وظيفته التداولية.

ومن هنا نقول: إن انصراف اهتمام المعالجات البلاغية للحديث النبوي الشريف إلى رصد الظواهر البيانية خلل منهجى واضح، ثم إن انصراف اهتمام من انغمسوا في تتبع هذه الظواهر إلى البُعد الجمالى لهو

(١) د. محمد الصباغ: التصوير الفنى في الحديث النبوي، مرجع سابق.

(٢) د. محمد العمرى: في بلاغة الخطاب الإقناعي، مرجع سابق ص ٨

مجافاة للمقتضيات المعرفية، يشهد بضبابية علمية معرفية تأباها الأمانة العلمية، ولا تليق - من ناحية أخرى - بقدسية النص الذي يتم انتهاكه معرفيًا باختزاله في هذه النظرات العجلة التي لم تأخذ نفسها بشيء من التثبت والتدبر، شاهدة بذلك على ابتلاء المشهد العقلى العربى بنزعة المجهود الأدنى وعشوائية الممارسات المعرفية والتخبط والخلط والاضطراب.

خلاصة القول أن البُعد الحجاجى الإقناعى ظل بعيدًا تمام البُعد عن بؤرة الاهتمام في رؤية الظواهر البلاغية في الحديث النبوي الشريف، وبخاصة التشبيه والاستعارة، ومن هنا يتأكد لنا ضرورة وضع هذه الأصول النظرية؛ لأنه ليس من الصواب أن نستند على معايير البلاغيين والنقاد قدماء ومحدثين - الشاخصة للبُعد الشعرى - في البحث البلاغى الأسلوبى في الحديث النبوي الشريف، بل لعلنا لا نكون مبالغين إذا زعمنا أن معظم الجهود السابقة التي انطلقت من بلاغة الشعر في البحث في بلاغة الحديث النبوي الشريف بحاجة إلى مراجعة، ولا أحسب دراسة واحدة قد شذت عن هذه القاعدة.

قد يكون فيما ذكرنا في هذا الفصل ما يقيم الحجة على ضرورة تغيير النظرة إلى الظواهر البيانية وبخاصة التشبيه والاستعارة في الحديث النبوي الشريف، بل في الخطاب الإقناعى بشكل عام، وضرورة انعتاقها من أسر الرؤية الشعرية الخيالية التخييلية الخالصة؛ للأسباب التي ذكرناها، ولكن يبقى السؤال: **هل تُقبل مقولات أصحاب بلاغة الحجاج - ذات الغاية الإقناعية - عن التشبيه والاستعارة بشكل مطلق لأنْ تُطبق على بلاغة الحديث النبوي الشريف؟**

الإجابة بشكل صريح ومباشر ستكون بالنفى، وقبل أن أتعرض للظواهر البيانية وبُعدها الإقناعى أود أن أشير إلى أن الإقناع في الحديث النبوي الشريف لا يستند استنادًا مُطلقًا إلى عملية الإقناع التي هي حمل المخاطب أو تهيئته للاقتناع الذاتى المستند على حجج عقلية، فالاقتناع هنا لا يستند على حجة عقلية خالصة ولكنها حجة تبيينية تمكينية تستند على أبعاد سياقية في المقام الأول تعين المتلقى على تمثُّل الحقائق الغيبية، أو تعين على تمكين الأمر والنهى في نفوس المتلقين، انطلاقًا من الغاية التعليمية التبليغية، ومن هنا سنعتمد مصطلح التمكين بدلا من مصطلح الإقناع لملاءمة مصطلح التمكين للمقتضيات السياقية التداولية الخاصة بالخطاب، مع التذكير بأن هذا المصطلح لن يمنعنا من الإفادة ببعض مقولات بلاغة الحجاج والإقناع التي تتواءم مع غاية التمكين متى دعت دعت الحاجة إلى هذا، موضحين أهم نقاط الاختلاف التي تتباين فيها الرؤية الحجاجية الإقناعية الخالصة مع الغاية التمكينية.

ولن نستطيع أن نوضح الأبعاد الإقناعية التمكينية جميعها للظواهر البيانية وما يتعلق بها من أبعاد تداولية تخص المتكلم والمخاطب من ظروف نفسية وملابسات سياقية، ولكننا نعود ونستحضر هنا مقولة د. محمد العمرى عن أن الظواهر البيانية المرتبطة بتحليل الخطاب الشعرى تعد عنصرًا تاليًا في الخطابة الأرسطية، نستحضر هذا الملمح لأهميته في إقرار حقيقة تتعلق بالإقناع أو التمكين في بلاغة الحديث النبوي، خلاصة هذه الحقيقة أن الظواهر البيانية تأتى رافدًا من الروافد التي تغذى الإطار الأوسع للغاية التعليمية المتمثل في الأمر والنهى، ومن ثم تقتصر رؤية هذه الظواهر على إسهامها في التمكين للأمر والنهى في الحديث النبوي الشريف.

تعرضت دراسات الحجاج إلى البعد الإقناعى في الظواهر البيانية، وقد كان للاستعارة الحظ الأفر في معالجاتهم، وقد اعتمدت الرؤية الحجاجية للاستعارة على روافد المنجزين المعرفيين العربى والغربى، ولعل من أوثق الرؤى علاقة بالبُعد الحجاجى في التراث العربى رؤية الفلاسفة المسلمين، فقد تجاوزوا الرؤية الشعرية الخالصة للاستعارة ببحثهم في الفرق بين التصديق والتخييل، ولكن مقولاتهم أدخل في الحجة المنطقية لأنها تعيش في بيئة الفلاسفة، وإن لم يفرقوا في معالجاتهم بين الاستعارة في الخطابين الشعرى والإقناعى، وقد أشرنا إلى هذه الملاحظة في دراسة سابقة على أنه ضرب من الخلط قد لا يكون مقبولا في الاستعارة الشعرية التي منبعها الخيال، ومن ثم رأينا أن رؤيتهم هذه من الرؤى المؤسسة على المستوى التنظيرى لظاهرة التكلف في الشعر، ربما كانت مفاهيم أرسطو مسئولة عن تلك النظرات المنطقية إلى الاستعارة التي انبنت على القرب والظهور والملاءمة والمناسبة بين طرفيها، فقد ترددت هذه المفاهيم بشواهدها في مباحث الفلاسفة المسلمين الذين أقرُّوا بقيام العلاقة بين طرفى الاستعارة على نوع من التناسب المنطقى بأشكاله المختلفة، وعلى الرغم من قبول ابن سينا للعلاقات المتباعدة بين طرفى الاستعارة فإنه لم يهمل شرط التناسب المنطقى[1]، وقد جاءت رؤية الظواهر البيانية من تشبيه وتمثيل واستعارة تحت مظلة مصطلح متداخل مع هذه الظواهر جميعها على الرغم من خصوصيته التي يتفرد بها عن هذه

(١) د. عيد بلبع: قضية الطبع والتكلف في التراث النقدى والبلاغى، قراءة جديدة ط١ دارالوفاء القاهرة ١٩٩٥م ص ١٨٧، ويراجع د. ألفت محمد كمال عبد العزيز: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين (من الكندى حتى ابن رشد)- الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٤ م ص ٣٨، ابن سينا: فن الشعر من كتاب الشفاء تحقيق: د.عبد الرحمن بدوى ، ضمن كتاب أرسطو طاليس فن الشعر – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة ١٩٥٣ م ص ١٩٢ الخطابة من كتاب الشفاء تحقيق: د. محمد سليم سالم، القاهرة ١٩٥٤ م

الظواهر في بعض المواضع، هذا هو مصطلح التخييل، فقد تشعب البُعد المنطقى في رؤية هذا المصطلح بين بيئة الفلاسفة وخصوصًا الفارابى وابن سينا، والبلاغيين وخصووصًا عبد القاهر الجرجانى وحازم القرطاجنى[1]، بيد أن واحدًا من هؤلاء الفلاسفة والبلاغيين لم يفصل فصلا واضحًا بين الخطابين الإقناعى والشعرى، ولعل الملاحظة الوحيدة في هذا الصدد تُذكر لعبد القاهر الجرجانى إذ استبعد ظاهرة التخييل من القرآن الكريم، وهذا جعله يفصل بينه وبين الاستعارة لوجود الاستعارة في القرآن الكريم [2]، وكان من الممكن لهذه الملاحظة أن تستثمر بوصفها مقدمة أولى للفصل بين البلاغتين، ولعل هذا ما جعل عبد القاهر يستغرق استغراقًا كاملا في الرؤية الشعرية للتخييل في اتصاله بالظواهر البلاغية الأخرى وفى انفصاله عنها.

أما الفلاسفة الذين استغرقوا في رصد أبعاد منطقية للظواهر البيانية جميعها فقد ربطوا الاستعارة بالاستدلال الذي يناط بها إثبات المعنى وإقراره في نفس المتلقي، بوصف الاستعارة قياسًا شعريًا يناظر القياسَ في البرهان والضميرَ في الخطابة، فارتبطت الاستعارة أيما ارتباط بما يشبه الحدود المنطقية والقياس، ومن ثم فالاستعارة عندهم مجرد قياس صحيح استوفى أركانه، له مقدمتان ينتج عنهما نتيجة ضرورية وهى الاستعارة، وبذلك رأوا في الاستعارة قياسًا حذفت مقدمتاه ، فالنتيجة في هذا القياس هي محصلة استدلال ذهنى يقوم به المتلقى[3]، ومع أننا تحفظنا على رأيهم

---

(١) فتوح يونس السيد محمد داود: البعد النفسى في البلاغة العربية في ضوء النقد الحديث، علم البيان نموذجًا، رسالة ماجستير، مخطوطة بكلية الآداب جامعة المنوفية، مصر ٢٠٠٦م، المقدمة.

(٢) عبد القاهر الجرجانى: أسرار البلاغة تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجى ط٣ القاهرة ١٩٧٩م، ص٢٠٤

(٣) د.ألفت الروبى: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، مرجع سابق ص ٢٣٥، وقد ناقش فتوح يونس السيد محمد داود هذه القضايا في بحثه: البعد النفسى في البلاغة العربية، مرجع سابق ص ١٨٦

هذا في معالجة بلاغة الشعر فإن الأمر يختلف في بلاغة الإقناع؛ لأن التناسب بين الطرفين عامل مهم من عوامل إقرار الحقيقة والتمكين لها في نفس المتلقى.

أضف إلى هذا أن قولهم بأن الغاية من الاستعارة هي تحسين الشيء بقصد إيثاره والإقبال عليه أو تقبيحه بغرض كراهيته والنفور منه يتوافق مع الغاية التعليمية للحديث النبوي الشريف المبنية على أسلوبى الأمر والنهى، مما يذكر لرؤية الفلاسفة المسلمين، فالالتفات إلى غاية الإفهام يتلاقى مع الغاية التعليمية بمقوماتها التمكينية التبليغية، وإن كانت رؤيتهم هذه تتطلب تدقيقًا يراعى خصوصيات الخطاب، فقد ذهبوا في تعليل التحسين والتقبيح بالقول بالتخييل، والقول بالتخييل من الممكن قبوله مع تحديده في تمكين الحقائق ونفى خاصية التهويم الخيالى الخالص، إلا أنهم ربطوا وجود التخييل بنفى صحة الاعتقاد من المتكلم أو المخاطب، وهذا ما لا يُقبل بحال في معالجة خطاب الحقيقة أو بلاغة الإقناع، ومن ثم نقول بأن أمر قبول المقولات النظرية يبقى مرهونا بالخصوصيات السياقية التداولية للخطاب.

فإن ما ذهبوا إليه في حجاجية الاستعارة - مثلا - لا يصدق كثير منه على الاستعارة في الحديث النبوي الشريف، من ذلك - مثلا - قولهم بأن الاستعارة قول حجاجى، ثم ذهبوا إلى أن حجاجيته من الصنف التفاعلى التحاج[1]، وما هكذا جاءت الاستعارة في الحديث النبوي الشريف، وإنما يُعذرون في ذلك لاشتغالهم بالتنظير البلاغى للاستعارة بشكل مطلق واضعين في بؤرة اهتمامهم النموذج التفاعلى للحجاج وظواهره المختلفة،

(١) محمد سالم الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان، وتطوره في البلاغة المعاصرة، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢٨، عدد ٣، الكويت، ٢٠٠٠م ص٧٣

وتأتى عدم توافق هذه الرؤية التنظيرية مع الخطاب في الحديث النبوي الشريف من ناحيتين:

فمن ناحية نرى مراعاة المحددات السياقية والأبعاد التداولية الخاصة بالحديث النبوي الشريف، بل الخاصة بكل خطاب تقتضى غير ذلك، ومن ناحية أخرى نجد استقراء المجاز الاستعارى في الحديث النبوي الشريف يشهد بأن الحقيقة غير ذلك، ومن ثم فإن الحجاج هنا ليس حجاجًا حواريًا [1] وفق المستوى التنظيرى، وقد خلص الباحث نفسه بعد مناقشات إلى وضع البُعد التداولى السياقى في دائرة اهتمام الحجاج الاستعارى بإشارته إلى مقولة د. طه عبد الرحمن أن القول الاستعارى قول عملى [2]، ثم جعل الاستعارة أبلغ وجوه تقيد اللغة بمقام الكلام ، ذاهبًا إلى أن هذا المقام يتركب من المتكلم والمستمع ومن أنساقهما المعرفية الإرادية والتقديرية ومن علاقاتها التفاعلية المختلفة، وهذا التقيد الاستعارى بالمقام سبب كاف لأن يجعل الاستعارة تدخل في سياق التبليغ الخطابى بوصفه نسقا من القيم والمعايير العملية؛ فإن هدف هذا السياق هو بالذات إجراء تغيير في الأنساق الاعتقادية والقصدية والتقويمية للناطقين ودفعهم إلى الانتهاض إلى العمل ، ويظهر هذا التوجه العملى للاستعارة في ارتكازه على المستعار منه ، سواء أصرح به أم لم يصرح وغالبا ما يقترن المستعار منه فيها ، حاليا أو مقاميا ، بنسق من القيم العليا؛ إذ ينزل منزلة الشاهد الأمثل والدليل الأفضل ، فتكون الاستعارة بذلك أدعى من الحقيقة بتحريك همة المستمع إلى الاقتناع بها والالتزام بقيمها ، فالمستعير يقصد أن يغير المقاييس التي يعتمدها المستمع في تقويم الواقع والسلوك ، وأن

---

(١) د. طه عبد الرحمن ، الاستعارة بين حساب المنطق ونظرية الحجاج ، مجلة المناظرة السنة الثانية ، عدد ٤ مايو ١٩٩١م ، الرباط ، المغرب ص٦١.

(٢) المرجع السابق نفسه ص ٦٧.

يتعرف المستمع على هذا القصد منه ، وعلى معنى كلامه وما يلزمه منه ، وأن يكون هذا التعرف سبيلا لقبوله لخطابه وإقباله على توجيهه، ثم يخلص من تحديد هذه الحقيقة إلى إثبات أمرين: الأول أن وشائج الاتصال قائمة بين الاستعارة ونظام الموازين العملية التي ينبني عليها التواصل الاجتماعى ، والآخر إبطال دعوى انحصار الاستعارة في الغاية التحسينية الجمالية الخالصة، أي اقتصار الاستعارة على المفهوم الذي روج له أصحاب اتجاه تحليل الخطاب التخييلى من نقاد وبلاغيين.[1]

ولكن على الرغم من حضور هذا البُعد التواصلى الاجتماعى في المعالجة السابقة فإن غياب النص أو الخطاب موضوع البحث والتحليل يطرح أبعادًا لا تخطر لأى مُنظِّر - في الغالب - على بال مهما كان حذقه، فلكل خطاب بلاغته، ولكل خطاب قدرته على أن يقترح على النظرية من الإضافات والتعديلات ما يحقق لها مزيدًا من التألق والحياة؛ فإن دوام الرؤية التنظيرية واستمرارها مرهون بمرونتها ومدى قدرتها على قبول مقترحات النصوص وألوان الخطاب المختلفة وصهرها في منظومتها، نؤكد على هذا لأن خصوصية المحددات السياقية والعناصر التداولية للخطاب في الحديث النبوي الشريف لا تتواءم بحال من الأحوال مع ما ذهبوا إليه في تحليل التفاعل بين طرفى الخطاب في نظرية الادعاء التي قال بها عبد القاهر بقولهم: " فمعلوم أن من شرط الادعاء أن يكون المدعى معتقدا صدق دعواه ، وأن تكون له بينات عليها يعتقد صحتها ، وصدق القضايا التي تتركب منها هذه البينات ، كما له الحق في أن يطالب محاوره بأن يصدق دعواه ويقتنع بما يقدمه من أدلة عليها، ومن شرط الاعتراض أن

---

(١) سامح شاهين: الحجاج وظواهره البلاغية في الخطابة الرسائل، دراسة مقارنة في الجمهرتين، رسالة ماجستير، مخطوطة بكلية الآداب بدمنهور، جامعة الاسكندرية، بإشراف د. عيد بلبع ٢٠٠٦م ص ٤٣١ د. طه عبد الرحمن: الاستعارة بين حساب المنطق، ونظرية الحجاج، مرجع سابق ص ٧٠

يتوجه إلى دعوى سابقة ، وأن يطالب المعترض المدعى بإثبات دعواه ، وألا يسلم له إلا عند تمام اقتناعه بصحة هذا الإثبات "[١]، لقد انبنى هذا القول على أن الحجاج الاستعارى من الصنف التفاعلى الذي يُطلق عليه في نظريات الحجاج الحديثة: " التحاج " وهذا التحاج إنما هو حجاج حوارى، والحجاج الحوارى ربما يقوم على شىء من التكافؤ بين المتحاجين، والأمر في الحديث النبوي الشريف ليس على هذا النحو، فهو ليس حجاجًا حواريًا وإنما خطاب إقناعى وبين الأمرين بونٌ بعيد، فالمتلقى للخطاب في الحديث النبوي الشريف ليس بحاجة إلى حجة، وإن كان بحاجة إلى بيان وتبليغ، فإن أطلقنا على هذا البيان كلمة اقتناع فإنه من الحقائق التي لا جدال فيها أن عملية الاقتناع هنا تنشأ بضمان المحددات السياقية، فالمخاطب مقتنع سلفًا بقدسية النص التي انبنت على مقام المتكلم، وهنا نقول إن الاقتناع لا يعدو أن يكون تمكينًا للحقائق في نفس المتلقى ليتحول الخطاب إلى منجز، إن أقوى دعائم الحجة هنا هي دعائم السياق ولا شىء غير السياق، ومن هنا أيضًا يتضح أن الأقوال العاطفية الخطابية عن قدرته ﷺ الحجاجية، وأن هذه القدرة الحجاجية هي ركيزته ﷺ في دعوة الناس "... فلا بد أن يكون الذي يتولى هدايتهم من الظلمات إلى النور بالبرهان والمنطق أشدهم عارضة وأقواهم حجة "[٢]، فقيرة إلى ما يبررها، فليس رسول الله ﷺ رجل منطق أو حجاج ومناظرات وإنما هو رسول، والأصل في الرسالة هو التبليغ، وبذلك تتحدد رؤية البعد الإقناعى في الظواهر البيانية بوصف هذه الظواهر جزء لا يتجزأ في منظومة الأبعاد السياقية التي تحكم عملية الخطاب والتواصل؛ لأن الخطاب في الحديث النبوي الشريف موجه إلى المسلمين الذين آمنوا به نبيًا ورسولا

(١) سامح : الحجاج وظواهره البلاغية، مرجع سابق ص ٤٢٨

(٢) طه عبد الرحمن: الاستعارة بين حساب المنطق، ونظرية الحجاج، مرجع سابق ص ٥٣

وصدقوه بلا شك، كما تتحدد رؤية هذا الظواهر أيضًا في أنها رافد يدعم الغاية التمكينية للأمر والنهي.

أما التشبيه والتمثيل فقد فصل بينهما عبد القاهر وتبعه في هذا الفصل غير واحد من البلاغيين المتأخرين، ولعل أهم ما يدخل في رسم حدود نظرية بلاغة الحديث النبوي الشريف من الرؤى البلاغية هو ما فطن إليه عبد القاهر في تقسيمه التشبيه إلى ما يحتاج إلى تأول وما لا يحتاج؛ لأن ما يحتاج إلى تأول لا يقوم على مجرد عقد علاقة بين شيئين بينهما شبه في الواقع الخارجي، والتشبيه في الحديث النبوي الشريف ليس من ذلك التشبيه الشكلي الذي يقوم على رصد العلاقات، وإنما يقوم على بيان عمق العلاقات بين المشبه والمشبه به بحيث يكون التشبيه في النهاية معينًا على تمكين الحقائق في نفس المتلقي، فهو ينطلق من الغاية التعليمية التي هي الغاية من الحديث النبوي الشريف.

كما يندرج التشبيه في منبعه ضمن الظواهر البيانية التي تتباين في بلاغة الحقيقة عن وجودها في بلاغة الخيال، فليس الأمر هنا مجرد خيال واسع شأن الأدباء والشعراء، ولكنه أمر تمكين لحقائق، ومن ثم فإن منبع التشبيه في الحديث النبوي الشريف هو الحقيقة التي تخاطب العقل، فيكون التأثير بوصفه نتيجة تالية للتشبيه معينًا على التمكين للعقل ليبلغ حدًا من تصور الأشياء عبر هذه العلاقة.

ولا يختلف التمثيل عن التشبيه كثيرًا في تحقيق هذه الغاية وإن كانا يختلفان في العناصر المكونة لكل منهما، وإن كان لابد أن نعترف بأن التمثيل أمعن في تحقيق عملية التمكين والتمثل للقضايا، ومن هنا كثر التمثيل في الحديث النبوي الشريف، فضرب المثل استحضار لمجموعة من العناصر تربطها علاقات تقوم مقام الدليل وحمل النفس على تصور

أشياء، ولن نخوض كثيرًا في رصد مقولات البلاغيين عن التمثيل، فسنقتصر هنا على رصد أثره - وفق ما يقتضيه المقام - في تحقيق الغاية التمكينية للمضمون التعليمي في الحديث النبوي الشريف، ونشير هنا إلى فكرتين جوهريتين تتعلقان بغاية بحثنا اشتملت عليهما رؤية عبد القاهر الجرجانى للتمثيل:

الفكرة الأولى تتمثل في التفات عبد القاهر الجرجانى إلى البُعد الحجاجى للتمثيل، فقد ذكر البُعد النفسى للتمثيل وأثره على المتلقى بأن المعاني " إذا بَرَزَتْ في مَعرِضه، ونُقِلت عن صُوَرها الأصلية إلى صورته، كساها أُبَّهةً، وكَسَبها مَنْقَبةً، ورفع من أقدارها، وشَبَّ من نارها، وضاعف قُواها في تحريك النُّفوس لها، ودعا القُلوب إليها، واستثار لها من أقاصى الأفئدة صبابةً وكلَفًا، وقَسَر الطِّباع على أن تُعطيها محبّة وشَغَفًا "[1]، إن كان مدحًا، وإن كان ذمًّا، وإن كان افتخارًا، ثم قال: " وإن كان حِجاجًا، كان بُرهانه أنور، وسلطانه أقهر، وبَيَانه أبْهر،...، وإن كان وعظًا، كان أشْفَى للصدر، وأدعى إلى الفكر، وأبلغ في التنبيه والزَّجر، وأجدر بأن يُجلِّى الغَيَاية، ويُبصِّر الغاية، ويُبرئ العليل، ويَشْفِى الغليل "[2]

أما الفكرة الأخرى فتتمثل في التفاته إلى أن أثر التمثيل في التمكين للمعنى المقصود في نفس المتلقى يتحقق في إخراج نفس المتلقى من الخفى إلى الجلى، وفى " أن تأتيها بصريح بعد مكنى، وأن تردُها في الشئ تعلمها إياه إلى شئ آخر هي بشأنه أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم "[3]، وذلك بضرب المثل للحال التي يريد المتكلم تمكينها في نفس المتلقى

---

(١) عبد القاهر: أسرار البلاغة، مرجع سابق ص ٣٢

(٢)المرجع السابق نفسه والصحيفة نفسها.

(٣) عبد القاهر الجرجاني: أسرارالبلاغة صـ ٩٢.

بالحال التي هي متمكنة بالفعل في نفسه نتيجة لمقتضيات نفسية أو معرفية أو اجتماعية، وكثيرًا ما يستعمل التمثيل في الحديث النبوي الشريف في مواضع يكون الشيء المراد التمكين له في النفوس غيبيًا يعسر تصوره في ذاته، فيأتى في بيان أثر العمل وجزائه، أو بيان بعض الأمور الغيبية ومنها الأمور المستقبلية في عالم الشهادة، والأمور التي هي في عالم الغيب بصورة مطلقة، ولا يخفى أن هذه الأمور كلها من العسير تصورها، ومن ثم يأتى التمثيل هنا معينًا على تمكُّن المعنى - المقتضى التعليمى التبليغى - من نفس المتلقى كتمكُّنه من نفس المتكلم، ومن ثم يحقق ارتياح النفس للعمل بمقتضاها، أي التحول بالقول إلى منجز، ليأتى التمثيل في نهاية المطاف - شأن غيره من الظواهر البلاغية - تعضيدًا للأمر أو النهى بوصفهما جوهر الغاية التعليمية التي تهدف إلى تمكين الحقائق في نفوس المتلقين في خطاب الحديث النبوي الشريف، فلم يكن رسول الله ﷺ بالذى يقول ليُطرب ويُمتع، ولكنه ﷺ يقول ليُعلم ويمكن الحقائق من النفوس.

نخلص من هذا العرض إلى أهم النتائج التي تمثل جانبًا من الأصول النظرية لمعالجة بلاغة الحديث النبوي الشريف:

- مراعاة الاختلاف بين غاية الإقناع في الخطاب الحجاجى وغاية التمكين في الخطاب التعليمي في الحديث النبوي الشريف.
- مراعاة الاختلاف بين المنبع الخيالى للظواهر البيانية في الخطاب الشعرى والمنبع الحقيقى لهذه الظواهر في الحديث النبوي الشريف.
- مراعاة الاختلاف بين الغاية التخييلية الإمتاعية الاحتفالية للظواهر البيانية في الخطاب الشعرى، و الغاية التمكينية لهذه الظواهر في الحديث النبوي الشريف.

- مراعاة الفرق بين الذاتية في الخطاب الشعرى والتواصلية في الخطاب التعليمى.
- الظواهر البيانية في الشعر غاية في ذاتها، أما في الخطاب التعليمى فهى وسيلة من وسائل التمكين لمقتضى القول.
- مراعـاة حقيقـة أن الغايـة التحسـينية الجماليـة نتيجـة وليسـت منطلقًـا، فالبحث في بلاغة الحديث النبوي الشريف بحث وسائل التمكين، وهنا ننبه على خلل الرؤية البلاغية المنطلقة من البحث الأبعاد التحسينية الجمالية التزيينة.

البديع بين الغاية التزيينية والغاية التمكينية:

وبعد، فهل بقى للبديع موضع قدم في نظرية بلاغة الحديث النبوي الشريف؟

أشرنا من قبل إلى سؤال حول الغاية التحسينية للظواهر البيانية في الحديث النبوي الشريف؟ ووعدنا بأن نناقش هذا السؤال بتفصيل عند التعرض للظواهر البديعية في هذا الفصل لأنها بالبديع ألصق، ونظرًا لأن القول قد يتشعب في البديع وما أثير حوله من قضايا نقدية وبلاغية فإننا سنحاول هنا الاقتصار على عرض قضيتيم اثنتين تتعلقان بالغاية التمكينية التي يستهدفها الخطاب التعليمى: الأولى تتحدد في الفصل بين تطلب البديع من أجل تحقيق الغاية التحسينية التزيينية الخالصة وتطلب المعنى للبديع بوصفه وسيلة تُسهم في إنتاج الدلالة وذلك في ثنايا معالجتهم لفكرة التكلف في البديع، والأخرى الفصل بين الظواهر البديعية في مدى التصاقها بالغاية التحسينية أو بعدها عنها؛ ثم مدى التصاقها بالغاية التمكينية للمعنى ومدى بعدها عنها، وسنعرض لتناقل رؤية التفكير البلاغى العربى بين الغاية التحسينية والغاية التمكينية.

أولا: لعل رؤية ابن المعتز - في أواخر القرن الثالث - تكشف عن ربط مبكر للبديع بالتكلف وإن كانت رؤيته ارتبطت بمعيار كمّي، فلم يذهب إلى أن البديع تكلف بصورة مطلقة؛ لأنه يُقبل من القدماء ويستحسن إذا أتى نادرًا ويزداد حظوة بين الكلام المرسل، ومن هنا أنكر على أبى تمام أنه شغف به " حتى غلب عليه وتفرع فيه وأكثر منه، فأحسن في بعض ذلك وأساء في بعض وتلك عقبى الإفراط وثمرة الإسراف "[1]، وإلى هذا ذهب قدامه بن جعفر بقوله: ".. ولا هو أيضًا إذا تواتر واتصل في الأبيات كلها بمحمود، فإن ذلك إذا كان دل على تعمد وأبان عن تكلف "[2]، وإلى هذا ذهب عبد العزيز الجرجانى في الوساطة[3]، ولم يتجاوز الآمدى هذه المعايير إذ ذهب إلى أن " الشاعر قد يعاب أشد العيب إذا قصد بالصنعة سائر شعره، وبالإبداع جميع فنونه، فإن مجاهدة الطبع، ومغالبة القريحة مخرجة سهل التأليف إلى سوء التكلف وشدة التعمل "[4]، ولا تنفصل هذه النظرة عن اعتبار الإفراط علة للرفض والاستهجان، " فإنه ليس في كل موضع يحسن ولا على كل حال يصلح "[5]، وقد اشترط أبو هلال العسكرى لحسنه وجودته أن يسلم من التكلف ويبرأ من العيوب[6]، وبذلك نرى أن اتخاذ البديع مظهرًا دالًا على التكلف يتكىء على مبدأ الإفراط، فالرؤية العربية لم تستنكر من البديع سوى الإسراف، فارتبط الإسراف بالتكلف وفى المقابل ارتبطت الندرة بالعفوية، ومن ثم أصبح هناك نوعان من البديع: البديع المتكلف المذموم المرتبط بالإسراف والإفراط، والبديع

(١) ابن المعتز : البديع. تحقيق أغناطيوس كراتشقو فسكى ط ٣ بيروت ١٩٨٢م، ص ١

(٢) قدامة بن جعفر: نقد الشعر. تحقيق محمد عبد المنعم خفاجى. بيروت (بدون تاريخ) ص ٨٣، ٨٤

(٣) عبد العزيز الجرجانى. الوساطة بين المتنبى وخصومه، مرجع سابق ص ١٧.

(٤) الآمدى: الموازنة جـ ١ ص ٢٤٤.

(٥) قدامه بن جعفر: نقد الشعر، مرجع سابق ص ٨٣.

(٦) أبو هلال العسكرى: كتاب الصناعتين ص ٢٧٣.

المطبوع المحمود المرتبط بالتلقائية والمناسبة والعفوية، ليس بغريب أن يستقل البديع علمًا قائمًا بذاته على يد القزويينى في ذلك العصر، وليس بغريب أن تُفضى الرؤية الجمالية الخالصة إلى ما ذهب إليه القزوينى من تعريف البديع بأنه " علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية مطابقته لمقتضى الحال، ووضوح الدلالة "[1]، وبذلك ركن البديع إلى الغاية التحسينية الخالصة التالية لتحقيق الكلام لرعاية مقتضى الحال ووضوح الدلالة، ومن هنا كان تهميش البديع وإغفال أي إسهام له في وضوح الدلالة.

إن هذه الرؤية هي رؤية البلاغيين والنقاد الذين كانوا شاخصين إلى تحقيق البديع للبعد الجمالى الخالص وضمنيًا لفتوا إلى أبعاد التكلف والعفوية، ولكننا نرى اختلافًا عند عبد القاهر الجرجانى إذ التفت إلى إسهام البديع في المعنى، وذلك في حديثه عن الجناس إذ رأى أن القبيح من الجناس هو الذي لم يزدك على أن أسمعك حروفًا مكررة، والحسن منه هو الذي يعيد عليك اللفظة كأنه يخدعك عن الفائدة وقد أعطاها[2]، يقول: " وعلى الجملة فإنك لاتجد تجنيسا مقبولًا ولا سجعًا حسنًا حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه، وساق نحوه، وحتى تجده لاتبتغى به بدلا ولا تجد عنه حولًا "[3]، فبالنظر إلى رؤية عبد القاهر نجد أكثر الرؤى إلى إيجابية الظواهر البديعية؛ فهى التي يتطلبها المعنى ويستدعيها إلى حد يكون وجوده الظواهر البديعية ضرورة

(١) القزوينى: التلخيص ص ٣٤٧.
(٢) عبد القاهر الجرجانى: أسرار البلاغة ص ١١.
(٣) المرجع السابق نفسه ص ١٢

نركز هنا على رؤية عبد القاهر لأنها تنفتح على علاقة البديع بالأبعاد العقلية الإقناعية التمكينية التي يختص بها خطاب الحقيقة، وانطلاقًا من هذا البُعد رأى عبد القاهر أن " المتقدمين تركوا فضل العناية بالسجع، ولزموا سجيَّةَ الطبع، أمكن في العقول، وأبعد من القَلَقِ، وأَوضحَ للمراد، وأفضل عند ذوى التَّحصيِل، وأسلمَ مِن التفاوت، وأكْشف عن الأغراض، وأنصر للجهة التي تنحو نحو العقل، وأَبعدَ من التَّعمُّلِ الذي هو ضربٌ من الخداع بالتزويق "[1]، فما حديثه عن الخداع سوى موقف من الغاية التحسينية الخالصة للبديع وإن كان عبد القاهر لم يتخلص تمامًا من رؤية الغاية التحسينية للبديع، فقد ذهب إلى أن " العارفين بجواهر الكلام لا يعرّجون على هذا الفن إلا بعد الثقة بسلامة المعنى وصحَّته، وإلا حيثُ يأمَنون جنايةً منه عليه، وانتقاصًا له وتعويقًا دونه "[2]، ولكن تبقى الحقيقة التي لا جدال فيها أن استهجان عبد القاهر للبديع جاء مبنيًا على عدم جدواه في المعنى إلى حد رأى معه إغفال البديع مع تطلب المعنى له شبيهًا بالتكلف، وبلغت رؤيته في هذا إلى أقصى إيجابية للبديع في ألا يكون المتكلم هو الذي قاد المعنى نحو التجنيس أو السَّجع، بل أن يقود المعنى إليهما " حتى إنه لو رام تركهما إلى خلافهما مما لا تجنيس فيه ولا سجع، لدخل من عقوق المعنى وإدخال الوحشة عليه، في شبيه بما ينسب إليه المتكلف للتجنيس المستكره، والسجع النافر "[3]، وبذلك تغلب رؤية عبد القاهر للبديع على أنه ضرورة على غيرها من الرؤى، وهى الرؤية التي تعنينا في هذا المقام؛ لأنه من المؤكد استقرائيًا أن الظواهر البديعية في الحديث النبوي الشريف لا تنطلق من الغاية التحسينية، ومما تمثل به عبد

---

(١) المرجع السابق نفسه والصحيفة نفسها.

(٢) المرجع السابق نفسه والصحيفة نفسها.

(٣) المرجع السابق نفسه ص ١٥

القاهر قول رسول الله ﷺ: « اتَّقُوا الظُّلْمَ فَإِنَّ الظُّلْمَ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ... » (مسلم ك البر والصلة والآداب ٤٦٧٥)، ومن ثم يكون البحث في الغاية التحسينية بحثًا خارج مقتضيات الظواهر البلاغية في الحديث النبوي الشريف؛ لأن التحسين ليس غاية وإنما هو نتيجة تالية.

نركز على هذا الأصل من أصول النظرية البلاغية الخاصة بالحديث النبوي الشريف؛ لأن البديع ربما يكون أكثر الظواهر بروزًا وظهورًا في لفت نظر المخاطب، وهذا الظهور المبهر قد يدفع إلى الابتدار برصده وتناوله بالتحليل وكأنه غاية الغايات، ثم ينتج عن هذا الانبهار بالبديع إغفال لما عداه، من ناحية، كما ينتج عنه إغفال لوظيفة البديع بوصفه وسيلة من وسائل التمكين للمعنى.

ثانيًا: لا يخفى أن تعليقات عبد القاهر السابقة جميعها تتعلق بما أُطلق عليه المحسنات اللفظية، كما لا يخفى أن هذا الضرب من المحسنات بالغاية التحسينية الخالصة ألصق، فما الحال إذن مع ما أُطلق عليه المحسنات المعنوية؟

إن الألوان البديعية ليست سواء في هذا الارتباط، فبعضها أدخل في الغاية التحسينية وأظهر وبخاصة الظواهر اللفظية الخالصة، ويكفى أن نعيد التأمل في تقسيم السكاكى للمحسنات إلى معنوية ولفظية تلك النظرة التي مهدت للقزوينى ضم هذه المحسنات جميعها تحت اسم البديع، وتلقفه النقاد والبلاغيون بعده قديمًا وحديثًا في استسلام تام لمقولاته، وجاء حديثهم عن علاقتها بالغاية التحسينية حديثًا عامًا فلم يأخذوا أنفسهم بالتفريق الذي يقتضيه واقع الفرق بين الصنفين، فالواقع أن هذه المحسنات المعنوية تختلف في مجملها من حيث الغاية والإبهار التزيينى عن المحسنات اللفظية.

ومن هنا كان التفات عبد القاهر العظيم إلى فصل الطباق عن السجع والجناس ووضعه مع الاستعارة وغيرهما، ثم جعله هذه الألوان متعلقة بالمعانى مُخرجًا إياه من دائرة التحسين التي وضع فيها الجناس والسجع لكونهما أدخل في الغاية التحسينية الخالصة، يقول: " وأما التطبيق والاستعارة وسائر أقسام البديع، فلا شبهة أنَّ الحُسْن والقُبْح لا يعترض الكلامَ بهما إلاّ من جهة المعانى خاصّةً، من غير أن يكون للألفاظ في ذلك نصيبٌ، أو يكون لها في التحسين أو خلاف التحسين تصعيدٌ وتصويب."[1]، ولكن هذه النظرة الثاقبة لم تستثمر من البلاغيين المتأخرين، جراء ما فعله السكاكى وتبعه القزوينى في وضع علم البديع، وكأنه قد وضع بذلك الكلمة الأخيرة في الدرس البلاغى بتقسيمه إلى العلوم الثلاثة المعروفة، ولم يقع الحيف على مبحث من مباحث البلاغة جميعها بقدر ما وقع على الطباق والمقابلة، ولا منى بجور من هذه المباحث مثل ما منيا به.

ونقف على سبيل المثال عند المحسنات القائمة على علاقة "التضاد " من طباق ومقابلة، فعلاقة التضاد وثيقة الارتباط بالمعنى، فلا شك أن البون شاسع بين هذه العلاقة المبنية على التضاد وغيرها من علاقات التكوينات البديعية، أضف إلى ذلك أن البَعْدِيَّة المذكورة في تعريف القزوينى نفسه للبديع لا تتحقق مع التضاد، ومن ثم أصبحت تلك الأحكام العامة على البديع قديمًا وحديثًا بحاجة إلى مَراجعة، وبذلك أيضًا يتأكد أن تشكيلات التضاد في الحديث النبوي الشريف تختلف عن أي لون بلاغى آخر؛ لأن الطبيعة الإيجازية في الحديث النبوي الشريف قد تؤدى في كثير من الأحيان إلى أن يكون الحديث مكونًا من مقابلة، مثال ذلك قوله « إنَّ

(١) المرجع السابق نفسه ص ١٩

الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَصْدُقُ حَتَّى يَكُونَ صِدِّيقًا وَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللهِ كَذَّابًا » **(البخاري ٥٦٢٩، مسلم، ٤٧١٩)** ، فكيف تكون هذه المقابلة وجهًا يُعرف به تحسين الكلام بعد رعايته لمقتضى الحال وتأديته للمعنى؟ ليس ثم من شك في اضطراب الرؤية البلاغية عند المتأخرين الذين ساروا على نهج القزويني في تعريفه هذا؛ فالمقابلة في الحديث النبوي الشريف لا تنفصل بحال من الأحوال عن تأدية المعنى، ورعاية مقتضى الحال، ثم لا تنفصل عن الغاية التعليمية في سعيها للتمكين للمعنى في نفس المتلقى.

نخلص من هذا إلى أن النظرة إلى البديع في نظرية بلاغة الحديث النبوي الشريف ينبغي أن تأخذ نفسها بتجنب أمرين:

الأول: تجنب تتبع البديع بوصفه لافتًا أوليًا يشكل منطلقًا للمحلل.

الآخر: تجنب النظر إلى البديع بوصفه غاية تحسينية تزيينية جمالية خالصة.

كما ينبغي في المقابل أن تأخذ نفسها بالبحث في الموقف الإيجابي للبديع بوصفه عاملا لغويًا فاعلا في تحقيق غاية التمكين، وإن كان ثم نظر إلى البُعد التحسيني فينبغي أن يقتصر هذا النظر على كون التحسين نتيجة وليست غاية أو منطلقًا، ومن ثم يكون البحث في حاجة المعنى للبديع، تلك الحاجة التي تتطلبه تطلبًا.



الفصل الثاني

الأمر والنهي بين بلاغة التراكيب في ضوء السياق دلالات الصيغ وصيغ الدلالات

تمهيد

تأتي الظواهر البلاغية المتعلقة بخواص التراكيب المُستنبطة من توخّي معاني النحو في مقدمة الظواهر البلاغية في الحديث النبوي الشريف، ولكنها على الرغم من هذه الحقيقة جاءت في مؤخرة اهتمام المعالجات التطبيقية - في الغالب - التي قامت على نصوص الحديث الشريف، فقد ذهب التشبيه والاستعارة فيما أطلقوا عليه الصورة أحيانًا بجل اهتمام من تعرضوا للظواهر البلاغية في الحديث الشريف، ولعل دراسة الدكتور عودة خليل أبو عودة: " بناء الجملة في الحديث النبوي الشريف في الصحيحين " هي الدراسة الوحيدة - فيما أعلم - التي انفردت بالبحث في بناء الجملة في الحديث الشريف وإن كانت الدراسة نحوية خالصة، أما الدراسات البلاغية التي اهتمت بالتراكيب فهي تقتصر ـ فيما أعلم ـ على بعض الأطروحات، منها أطروحة الماجستير التي تقدم بها جمال وحيد ضبش، وموضوعها بلاغة التكرار في الحديث النبوي الشريف، البنية والدلالة[1]، وأطروحة الماجستير التي تقدمت بها صفاء محمود مدين: " الاستثناء في أحاديث صحيح البخاري، دراسة بلاغية "[2] ، بل إن المعالجات التطبيقية البلاغية التي اهتمت بالظواهر البيانية لم تلتفت إلى التراكيب النحوية التي انتظمت فيها هذه الظواهر؛ لأنها ـ في معظمها ـ كتب تعليمية ومن ثم فهي أقرب إلى تُصنف في البلاغة المدرسية لبُعدها عن الرؤية الأكاديمية العميقة، وكأن ما أسهب فيه عبد القاهر من حديث

---

(١) جمال وحيد ضبش: بلاغة التكرار في الحديث النبوي الشريف، البنية والدلالة، رسالة ماجستير بإشراف د. عيد بليع، مخطوطة بمكتبة كلية الآداب جامعة المنوفية، مصر، ٢٠٠٢م

(٢) صفاء محمود مدين: الاستثناء في أحاديث صحيح البخاري، دراسة بلاغية، إشراف د. عيد بليع، مخطوطة بمكتبة كلية الآداب جامعة المنوفية، مصر ٢٠٠٦م

عن علاقة التشبيه والاستعارة والكناية بالتراكيب النحوية فيما أُطلق عليه نظرية النظم وتنبيهه الدائم إلى توخى معاني لم يجد صدى يُذكر في أكثر هذه الدراسات، ومن ثم يأتي وضع بلاغة التراكيب ضمن أسس النظرية التي تطرحها هذه الدراسة تمامًا لحلقة مفقودة على المستوى التطبيقى.

لقد سبقت الإشارة إلى نظرية النظم التي تعد التأسيس الفعلي لنظرية بلاغة التراكيب في الفصل الثاني من الباب الأول من هذه الدراسة، ولكن الحديث عنها كان موجزًا إذ جاء ضمن الحديث عن السياق اللغوي الداخلي، ولا يتسع المقام هنا لاستعراض المباحث البلاغية المتعلقة بها، ولكننا فقط نشير إلى أن مباحث الخبر والإنشاء ذهبت بجل بلاغة التراكيب التي صنفت في مباحث علم المعاني، وسنعرض في هذا الفصل لها خلال عرض الأمر والنهى اللذين يمثلان جوهر بلاغة الخطاب التعليمي في الحديث الشريف، وسنقتصر في هذا التمهيد على الإشارة إلى مبحث الإيجاز والإطناب والمساواة لأنه يمثل إطارًا عامًا لبلاغة الأمر والنهى في الحديث الشريف.

إذا كان البلاغيون نظروا للإيجاز والإطناب والمساواه نظرتهم إلى المبحث المستقل من المباحث البلاغية التي اندرجت تحت فروع علم المعانى فإن النظر إلى هذه الظواهر في الحديث النبوي الشريف لا يستقيم بحال مع هذه النظرة البلاغية، إذ لا يعد وجود هذه الظواهر في الحديث الشريف وجودًا نسبيًا، فتظهر بعض هذه الظواهر في بعض الأحاديث وتنمحى عن بعضها الآخر، ولكن الحديث الشريف في ذلك يتسم بالاطراد في منهجه الذي يتخذ موقفًا واحدًا من هذه الظواهر، فيأتى الإيجاز سمة غالبة سائدة في الحديث الشريف.



إن الإيجاز والإطناب والمساواة أمور نسبية تتعلق بالأبعاد السياقية بالدرجة الأولى، مقولة الجاحظ: " وللإطالة موضع وليس ذلك بخطل، وللإقلال موضع وليس ذلك من عجز، ورأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحى والحذف، وإذا خاطب بنى إسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطا وزاد في الكلام "(1)، وهذا يعنى أن المواقف والأحوال والمقامات المتعلقة بالمتكلم والمتلقى وغيرها من الملابسات السياقية هي التي ترتبط بها نسبية وجود هذه الظواهر.

وهذا البُعد السياقى نفسه هو الذي تشكلت من خلاله رؤية أبى هلال العسكرى في حديثه عن الإيجاز والإطناب، فقد جاءت رؤيته منطلقة من مفهوم الطبقية الاجتماعية التي ربطت بين المقام واللياقة والمناسبة، وبخاصة فيما يتعلق بالأمر والنهى، فذهب إلى تحديد ممن يكون الإطناب مناسبًا ومع من يكون، ومدى مناسبة الموضوعات للإيجاز أو للإطناب، " واعلم أنّ المعاني التي تنشأ الكتب فيها من الأمر والنّهي سبيلها أن تؤكّد غاية التوكيد بجهة كيفية نظم الكلام، لا بجهة كثرة اللّفظ، لأنّ حكم ما ينفذ عن السلطان في كتبه شبيهٌ بحكم توقيعاته، من اختصار اللفظ وتأكيد المعنى هذا إذا كان الأمر والنهى واقعين في جملة واحدة لا يقع فيها وجوه التمثيل للأعمال.

فأمّا إذا وقعا في ذلك الجنس فإنّ الحكم فيهما يخالف ما ذكرناه، وسبيل الكلام فيها أن يحمل على الإطالة والتكرير دون الحذف والإيجاز، وذلك مثل ما يكتب عن السلطان في أمر الأموال وجبايتها واستخراجها، فسبيل الكلام أن يقدّم فيها ذكر ما رآه السلطان في ذلك ودبّره، ثم يعقّب بذكر الأمر بامتثاله، ولا يقتصر على ذلك حتى يؤكد ويكرّر لتأكّد الحجة

---

(1) الجاحظ: كتاب الحيوان تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة ١٩٤٠ م جـ ١ ص ٣٩

على المأمور به، ويحذّر مع ذلك من الإخلال والتقصير "[1]، كما التفت أبو هلال أيضًا إلى ارتباط الإيجاز والإطناب بالموضوع في عرض قضايا الإحماد والإذمام والثناء والتّقريظ، والذمّ والاستصغار، والعدل والتوبيخ، " فسبيل ذلك أن تشبع الكلام فيه، ويمد القول حسب ما يقتضيه آثار المكتوب إليه في الإحسان والإساءة والاجتهاد والتقصير، ليرتاح بذلك قلب المطيع، وينبسط أمله، ويرتاع قلب المسيء ويأخذ نفسه بالارتداع."[2]

وإذا كانت هذه رؤية أبي هلال للخطاب الكتابي في الرسائل الموجهة إلى متلقين حاضرين فإن الأمر لا شك يختلف في الخطاب في الحديث الشريف الموجه إلى الشاهدين مشافهة وإلى الغائبين كتابيًا، ومع ذلك يحتفظ بخاصية الإيجاز والدقة في التبليغ والتمكين للمقتضى التعليمي، وقد ذكر ابن جنى أساسًا معياريًا فيما يتعلق بالإيجاز والإطناب والمساواة مشيرًا إلى بُعد الإفهام المتعلق بالرسالة اللغوية نفسها، أو ما يتعلق بالمتلقى من حيث الإبلاغ أو الإفهام، " قيل لأبى عمرو بن العلاء: أكانت العرب تطيل؟ فقال: نعم لتبلغ، قيل: أفكانت توجز؟ قال: نعم، ليُحفظ عنها "[3]، فإذا كان ابن جنى قد ربط الإطالة بالتبليغ والإبلاغ، وربط الإيجاز بالحفظ واستقرار النص في ذهن المتلقى، فإن الحديث النبوي الشريف يبلغ بالإيجاز الغايتين معًا.

لقد جاء ارتباط الحديث الشريف بالإيجاز حقيقة نفذ إليها الجاحظ من قبل إذ ربط مفهوم جوامع الكَلِم بالإيجاز، فقد فسر جوامع الكلم بأنها تضمُّن اللفظ اليسير القليل للكثير من المعاني، وقد ربط عبد القاهر الإيجاز بفكرة معنى المعنى بقوله عن الإيجاز: " لا سبيل له إلى أن يكثر معاني

---

(١) أبو هلال العسكرى: كتاب الصناعتين ص ١٦٢، ١٦٣

(٢) أبة هلال العسكرى: كتاب الصناعتين ص ١٦٣

(٣) ابن جنى: الخصائص جـ ١ ص ٨٤

الألفاظ أو يقللها لأن المعاني المودعة في الألفاظ لا تتغير على الجملة عما أراده واضع اللغة وإذا ثبت ظهر منه أنه لا معنى لقولنا كثرة المعنى مع قلة اللفظ غير أن المتكلم يتوصل بدلالة المعنى على المعنى إلى فوائد لو أنه أراد الدلالة عليها باللفظ لاحتاج إلى لفظ كثير "[1]، فإن تعلق الإيجاز باللفظ ليس أمر قلة أو كثرة ولكنه أمر نظم وعلاقات تراكيب نحوية تنتج من المعاني ما يعز على تراكيب سواها.

وبذلك يتحدد هذا المبحث في الحديث الشريف في البحث في تحقق غاية الإبلاغ والتبليغ بالمقتضى التعليمي والتمكين له في آن واحد مع الاحتفاظ بالإيجاز خاصية بلاغية سائدة ملازمة للحديث الشريف.

الأمر والنهى :

إن رؤية عامة للخطاب التعليمي تجعل النظرة إليه تنطلق من دائرة الطلب، وهذه النظرة نفسها تجعل من كل ما صنفه البلاغيون ضمن الأساليب الخبرية والأساليب الإنشائية والطلبية تنحصر في علاقتها بالأمر والنهى، ومن ثم فلعلنا لا نجانب الصواب إذا انطلقنا في محاولتنا هذه لتلمس المدخل الصحيح لبلاغة الخطاب التعليمى في الحديث الشريف من محاولة الرصد والتحليل ليس فقط للأساليب الداخلة بذاتها في نطاق الأساليب الطلبية، ولكن أيضًا لكيفية إنتاج الطلب من الأساليب التي لا تعد صريحة في الطلب؛ إذ لا تشتمل على أمر أو نهى صريحين، ومن ثم فلعلنا لا نباعد في النظر ولا نشط في الرؤية إذا أخذنا أنفسنا، أولا: بتتبع تراكيب الأمر والنهى الصريحين وما تنتجه هذه التراكيب وخصوصياتها في الحديث النبوي الشريف وهذا ما نعنيه بقولنا: " دلالات الصيغ "، ثم أخذنا أنفسنا ثانيًا: بتتبع دلالات الأمر والنهى التي تنتجها أساليب الأخرى ومنها

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٤٦٤

الأساليب الخبرية الخالصة في خبريتها، ولكنها تتحول بالأبعاد السياقية إلى تحقيق دلالة الطلب بوصفه معنى مُضمَّنًا لهذه الأساليب، وهذا ما نعنيه بقولنا: " صيغ الدلالات ".

إن الأمر والنهى في الحديث النبوي الشريف - كما أشرنا - يتخذ بُعدًا أسوبيًا وبُعدًا سياقيًا، لذا تتطلب عملية تتبع الأمر والنهى في الحديث النبوي الشريف آليات التحليل الأسلوبى وآليات التحليل السياقى معًا، ولا يحل أحدهما محل الآخر؛ لأن دلالة الأمر قد تنتجها الأساليب والتراكيب بورود الصيغ الصريحة للأمر أو النهى، مع وجود التفاوت في إنتاجها، وقد لا تنتجها هذه الأساليب على الإطلاق، بل قد تنتج نقيضها، وقد تنتجها أساليب غيرها، وهنا يكون المعنى مرهون بمحددات سياقية خالصة، فعندما يتوافق قصد المتكلم مع منطوق الجملة تكون دلالة الأمر والنهى الصريحين لا تتجاوز المعنى الحرفي للكلام، وعندما يخالف قصد المتكلم منطوق الجملة ينتفى المعنى الحرفي، ومن ثم تفتح الرؤية السياقية أبعادًا تُثرى الرؤية الأسلوبية، فإن دلالة الأمر والنهى قد تكون منتجًا سياقيًا خالصًا، كما هو الحال في الأساليب الخبرية، وقد يكون السياق - من وجهة أخرى - هو الذي يتحكم في مستوى الدلالة وتفاوت الأمرية فيها عند ورودها في الصيغ الصريحة.

فمما لا شك أن الأمر بالفعل (اسْعَوْا) و(ذَرُوا) في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾ (الجمعة ٩) يختلف عن الأمر بالفعل (انْتَشِروا) و (ابْتَغُوا) في قوله تعالى في الآية التالية: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرٗا لَّعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾ (الجمعة١٠)، فالأمر في الآية الأولى على اللزوم، أما في الآية التالية فعلى

الإباحة، والإباحة هنا ليست مقتضىً أسلوبيًا ولكنها مقتضى سياقي خالص، وكذلك الحال في الأمر بالفعل (اصْطَادُوا) في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ ﴾ (المائدة ٢)، فهذه الأوامر وأشباهها ليس فيها إلزام، وإلا كان الصيد أمرًا ملزمًا لكل من يتحلل، ولكن الأمر هنا يقتصر على إباحة الصيد لمن يريد أن يصطاد، لأن هذا الأمر بالأفعال: (انتشروا وابتغوا واصطادوا) مسبوق بنهى وتحذير عن هذه الأفعال.

كما أن السياق يتحكم في نفى دلالة الأمر أوالنهى في بعض المواضع عن أساليب الأمر والنهى التي تأتى في صيغ صريحة مثال ذلك النهى في قوله تعالى: ﴿ قُلْ ءَامِنُواْ بِهِۦٓ أَوْ لَا تُؤْمِنُوٓاْ ﴾ (الإسراء ١٠٧)، إذ ينقلب المعنى ضد ما يقتضيه المعنى الحرفي الأسلوبي، فالنهى الذي جاء بعد أو لا يعنى النهى، وكذلك الأمر في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ ۗ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِى ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِىٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ ۖ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (فصلت ٤٠)، فالأمر ﴿ ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ ﴾ لا يعنى الأمر، ومن هنا نقول بسلطة السياق في توجيه الدلالة وذلك بتفريغ صيغ الأمر والنهى الصريحة من مضمونها الطلبي، أو بتحويل دلالة الطلب إلى الدلالة المضادة، فتكون الصيغة الصريحة أمرًا ويكون المقصود نهيًا.

ومن ثم نؤكد على أنه إذا كان حديثنا عن أسلوبى الأمر والنهى ينطلق من رؤية في التنظير البلاغي تعتمد على مساءلة التراث فإن هذه الرؤية لا تهدف إلى هدمه أو نقده، ولكن تهدف إلى نقضه واصطفاء المقولات التي تسهم في تطور النظرية البلاغية وفق ما تقتضيه الظواهر في سياقاتها المختلفة.

وقد سبقت هذه المحاولة محاولات نستحضر منها هنا رؤية ناقضة للتنظير البلاغى لأسلوب الاستفهام، وتجدر بنا الإشارة هنا إلى أن الأمر والنهى يقفان موقفًا مغايرًا من تركيب السؤال أو الاستفهام، فإذا كان السؤال تركيبًا ينتج كثيرًا من الدلالات، فإن الطلب بالأمر أوالنهى دلالة ينتجها كثير من التراكيب فيما نسمه بصيغ الدلالات، إن الوجود الفعلى للسؤال في النصوص يقطع بانفراده بخصوصية الهيمنة على أكثر دلالات التراكيب، فكثيرًا ما يأتى الخبر معنى سياقيًا لتركيب السؤال إثباتًا ونفيًا، وكثيرًا ما يأتى الأمر والنهى والتمنى دلالات سياقية لتركيب السؤال أيضًا، وليس عكس ذلك صحيحًا، فإن دلالة الاستفهام لا تنتجها هذه التراكيب.(1)

إن الحقيقة التي ينبغي أن نضعها نصب أعيننا هنا تتحدد في أن القصور الذي اعترى النظرية البلاغية عند العرب لم يكن مرجعه ـ في جوهر الأمر ـ إلى عجز عن التقنين والتقعيد ولكن كان مرجعه إلى أن هذه المحاولات المبذولة انصرفت إلى التقعيد لنمط من أنماط استعمال اللغة يستعصى على التقعيد، ومن ثم كان ظهور الخلل والاتسام بالخلط والاضطراب نتيجة متوقعة لإفرازات تلك الجهود، وحسبك النظر في كتب المتأخرين بعد السكاكى لتجد كمًا هائلًا من الاستدراكات التي لانهاية لها، ولتجد أن أكثر هذه الاستدراكات جاءت على محاولات التحديد التقعيدى للمفاهيم، الأمر الذي يشهد باستعصاء الظواهر البلاغية على التقعيد المُحصى لوجودها على مستوًى وجودها الفعلى في النشاط اللغوى المتبدل المتغير، المتفاوت في مقاماته وأحواله، المتباين المتشعب في عناصره التداولية، ولعل ما كان يُلمح إليه بعض البلاغيين من أن مرجع الأمور كلها إلى الذوق خير شاهد على وقوفهم على استعصاء الظواهر على الاندراج تحت القواعد التي قالوا بها، لتظل هذه القواعد متسمة بالنظرة

---

(1) د. عيد بليع: أسلوبية السؤال ط ١ دار الوفاء، القاهرة ١٩٩٩ م ص ٦١

الجزئية استقرائيًا، ولتظل أيضًا ناطقة بالحاجة إلى مزيد من الرؤى التنظيرية التي ينبغي أن تعمد إلى تخليص الدرس البلاغى من الخلط في الرؤية والاضطراب في التصنيف، والانعتاق من أسر القواعد إلى آفاق أوسع من تتبع طاقات الظواهر في انتهاكها لسلطان القاعدة، وتمردها على القوانين المعيارية التي أخذ الدرس البلاغي بها نفسه زمنًا طويلًا.

الشائع عند البلاغيين أن أسلوبى الأمر والنهى من الأساليب الإنشائية الطلبية، اتكاء على تقسيم الكلام إلى قسمي: الخبر والإنشاء، فهو من أساليب الطلب عند من قسم الكلام إلى: خبر وإنشاء وطلب، على خلاف بينهم في قصر الأمر على الصيغة الصرفية للفعل، نحو: اذهب واكتب وامض... وغيرها، أو إفساحه ليشمل: الفعل المضارع المسبوق بلام الأمر، نحو: ليذهب، لنكتب، لنقم، كما يشمل الأسماء الدالة على الأمر، نحو: نَزَالِ، دَرَاكِ، صَه.

والأمر في لغة العرب استعمال هذه الصور على سبيل الاستعلاء، وبعد أن تساءل السكاكي عن دخول الصور غير الصرفية ضمن الأمر على سبيل الاستعلاء يقرر: " فالأظهر أنها موضوعة لذلك، وهى حقيقة فيه "[1]، ثم يعلل وصفه لهذه الصور بأنها حقيقة وليست مجازًا بـ " تبادر الفهم عند استماع نحو: قُم، وليقم زيدٌ، إلى جانب الأمر، وتوقف ما سواه من الدعاء، والالتماس والندب، والإباحة والتهديد، على اعتبار القرائن "[2]، ففرق هنا بين الحقيقة والمجاز بأن الحقيقة مرتبطة بتبادر الذهن دون حاجة إلى قرينة، أما المجاز فلابد له من قرينة، وقد سار البلاغيون المتأخرون على هذا الأصل الذي وضعه السكاكي وبخاصة القزوينى وشرَّاح التلخيص.

---

(١) السكاكي: مفتاح العلوم ص ٣١٨

(٢) السكاكي: مفتاح العلوم ص ٣١٨

وقد التفت غير واحد من البلاغيين إلى التفريق بين ما يدخل في البلاغة وما لا يدخل، فالأمر المراد حقيقة - على سبيل الاستعلاء – لا يدخل ضمن الظواهر البلاغية، فقد أشار أحد البلاغيين القدماء إلى هذه الملاحظة بقوله:"ولا يخفى عليك أن مباحث الأمر كالاستفهام ليس من فن المعاني، وليس منه إلا نكات العدول "[1]، ولكنه لم يلبث أن وقع في الإشكال نفسه في تمام عبارته بقوله: " من الحقيقة إلى التجوُّز بالأمر "[2]، والسبب في كون ذلك ملبسًا أن العدول إذا عُدَّ عدولًا من الحقيقة إلى المجاز دخل ذلك في علم البيان، وقد صرح السكاكي بذلك في قوله: " وتحقيق معنى الحقيقة والمجاز موضعه في علم البيان "[3]، على الرغم من أن الإشارة الواردة في حاشية الدسوقي تنبه صراحة إلى أنهما لا يدخلان إلا في علم المعاني، وبتأمل قوليهما معًا تجد أن مبحثي الاستفهام والأمر لا يدخلان في علم المعاني، كما أنهما لا يستقلان بمبحثين في علم البيان، بل يدخلان ضمن مبحث المجاز.

إن السبب في وجود هذا الاضطراب هو الإصرار على إدخال الأمر الذي لا يراد على سبيل الاستعلاء في المجاز، على الرغم من الملاحظات التي أبداها بعض البلاغيين القدماء أنفسهم على علة التفريق بين الحقيقة والمجاز في الأمر، فقد رفض الدسوقي أن يكون تبادر الفهم دليلًا على معرفة الوضع؛ " لأن تبادر الفهم يتوقف على معرفة الوضع "[4]، وذكر ابن يعقوب المغربي ناقدًا ما ذهب إليه السكاكي والقزويني: " أن التبادر من

(١) عصام الدين الحنفي: الأطول، شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق د. عبد الحميد هنداوي، ط ١ دار الكتب العلمية بيروت ٢٠٠١م جـ ١ ص ٥٩٧، حاشية الدسوقي على شروح التلخيص، جـ ٢، ص ٣١٢، ٣١٣

(٢) المرجع السابق نفسه والصحيفة نفسها

(٣) السكاكي: المفتاح، مرجع سابق ص ٣١٨

(٤) حاشية الدسوقي: شروح التلخيص، جـ ٢، ص ٣١٢

غير معرفة الوضع محال، فإذا عرف الوضع عرفت الحقيقة من المجاز؛ لأن الأول بلا قرينة والثاني بمصاحبتها، فلا يستدل بالتبادر على الحقيقة لأن معرفتها سابقة على التبادر، وقد يجاب بأن السابق على التبادر مطلق معرفة الوضع لا الوضع الذي يتضمن الفرق بين الحقيقة والمجاز، ولا نُسَلِّم أن مطلق معرفة الوضع يدل على الحقيقة؛ لصحة أن يُدرك أن هذا اللفظ موضوع لكذا ولو لم يُعلم كون الوضع بالقرينة أولًا، فالتبادر بكثرة الاستعمال يدل على أن هذا الوضع مثلًا حقيقة دون ذاك "[1]، والمخرج من هذا الاضطراب هو عدم الإصغاء إلى المحاولات التعسفية لوضع بعض صور الأمر ضمن المجاز؛ لأن القائلين بذلك جميعًا - فيما أعلم - لم يتمكنوا من فصل القول في هذا الاضطراب، فخروج الأمر عن طلب الفعل استعلاءً من خواص التركيب التي ينبغي ألا تُتعسف لها علاقة مجازية، لأن ذلك - من جهة أخرى - يُدخل أكثر فنون المعانى في مبحث المجاز في علم البيان إلى حد يجعل وجود علم المعانى وجودًا لا مبرر له، وإن بقى فسيبقى تبعًا لذلك التداخل المُلبس بين مباحث البيان والمعانى، فمباحث المعانى تقوم أساسًا على تتبع المعاني الإضافية المضمنة، أو معنى المعنى بتعبير عبد القاهر، فالقول بالمجاز هنا يقتضى أن تكون هذه المعاني المُضمنة جميعها على سبيل المجاز.

ولن نبدأ التساؤل هنا حول مفهوم المجاز والفرق بينه وبين الحقيقة؛ لأن هذا التساؤل يُدخلنا في تفريعات ليس هذا موضع استقصائها، ولكننا سنبدأ من التساؤل عن قيمة المجاز في الدرس البلاغي " والحديث عن آثار المجاز إنما هو حديث عن قيمته "[2] فالقيمة هي التي تتعلق بالبعد

(١) ابن يعقوب المغربي: مواهب الفتاح، شروح التلخيص جـ ٢ ص ٣١٢

(٢) د. محمد بدرى عبد الجليل: المجاز وأثره في الدرس اللغوى القاهرة ١٩٨١، ص ١٣٧

البلاغي للظواهر، وهى التي يتعلق بها إطلاق صفة البلاغة على قول دون آخر، وهذه القيمة في جوهرها جمالية تأثيرية، والحقيقة التي لا جدال فيها أن هناك أقوالًا تتصف بالبلاغة وأقوالًا لا تتصف بها، ولا تخرج الأشكال البلاغية عن هذا الحكم، فإن هذه الأشكال في بعض الاستعمالات ليست من البلاغة في شيء، فليس من البلاغة في شيء أن نقول " إن الحمار يشبه الفرس " على الرغم من أن هذا القول - بالقطع - تشبيه، ولاشك أن المجاز واحد من هذه الأشكال، فليس من البلاغة في شيء أن نقول: "شربت كوبين" - ونحن نقصد محتواهما - على الرغم من أن هذا - بالقطع - مجاز مرسل، وما البلاغة في كلمة الصلاة التي ساد استعمالها المجازى وطغى على معناها المعجمي الذي هو الدعاء؟

لامناص ـ إذن ـ من التفريق بين ما يدخل ضمن الظواهر البلاغية ـ ومن ثم يدخل في الدرس البلاغي ـ من المجاز وما لا يدخل، ولا أود أن يُفهم من هذه المناقشة أنها تهدف إلى إثبات عدم المجازية في صيغ الأمر هذه؛ لأن هذا أمر لا يهمنا في كثير أو قليل، ولكننا نهدف إلى رفض كون المجازية هي علة بلاغة هذه الصيغ.

إن القول بالمجاز علة وحيدة لبلاغية الأمر عندما يخرج عن طلب الفعل استعلاءً ليطعن في البُعد البلاغي لهذا الخروج، وعلة ذلك تكمن فيما يتسم به هذا المجاز المزعوم من ثبات ورتابة في العلاقات، وهذه الخاصية تجعل من استعمالات الأمر صيغًا مجازية جاهزة تَبْلَى فيها القيمة المجازية، وهذا البِلى يؤدى من ثَمَّ إلى خروجها عن نطاق القيمة البلاغية أي عن نطاق الظواهر البلاغية، ومن ثم نرى تخلص الدرس البلاغي منها؛ لأن المعنى المُضمَّن أو المعنى الإضافي ينتفى عنها باستقرارها في الأعراف والاستعمالات، ويمكن فهم هذا البُعد في ضوء حديث البلاغيين

القدماء عن الاستعارة - بوصفها من ألوان المجاز - المفيدة وغير المفيدة، وحديث البلاغيين المحدثين عن الاستعارة الميتة.

هل ينجلي هذا اللبس بمصطلح العدول ؟ وإلى أي حد تدخل بلاغة الأمر والنهى في الحديث النبوي الشريف ضمن نكات العدول هذه؟

قد يكون اللواذ بمصطلح العدول هو المخرج من هذا الاضطراب الذي بدا في بعض رؤى الدرس البلاغي العربى القديم، ولكن العدول هو أحد المصطلحات التي قام عليها هذا الدرس، وذلك يقتضينا تنقية المصطلح من شوائب الاضطراب الملبسة التي علقت به، تلك التي يكشفها التساؤل: هو عدول عن أي شيء؟ وعدول من أي شيء إلى أي شيء؟ أهو عدول عن أصل الاستعمال الذي يُحدد عندهم بمعرفة الوضع، أم عدول من الحقيقة إلى التجوز، أم عدول عما يتبادر إلى الذهن ابتداءً؟ أم عدول عن الشائع الذائع من الاستعمال، أي عدول عن غالبية الاستعمال؟

إن هذا اللبس لن ينجلي تمامًا بمصطلح العدول حسب المفهوم الذي حدده البلاغيون القدماء، ففي تعليق صاحب الأطول الذي أشرنا إليه آنفًا ما يضيف لبسًا إلى لبس عندما نواجه الأمر والنهى في الحديث النبوي الشريف، إذ جاء تعليق صاحب " الأطول " على قول القزويني في التلخيص " وقد يستعمل لغيره " بقوله: " أي لغير طلب الفعل استعلاء، لعلاقة بينه وبين معنى الأمر بحسب القرائن، فإن قامت قرينة على منع إرادة معنى الأمر فمجاز، وإلا فكناية، ولا يخفى عليك أن مباحث الأمر كالاستفهام ليس من فن المعاني، وليس منه إلا نكات العدول من الحقيقة إلى التجوُّز بالأمر، ولا أثر لها فيما ذكره، وذلك الغير إما غير الطلب، وإما الطلب لا مع الاستعلاء "[1]

---

(١) عصام الدين الحنفي: الأطول، مرجع سابق، جـ ١ ص ٥٩٧ حاشية الدسوقي على شروح التلخيص: شروح التلخيص، جـ ٢، ص ٣١٢، ٣١٣

وإلى قريب من هذا أشار سعد الدين التفتازانى في " المطول " تعليقًا على مقولة القزوينى نفسها بقوله: " أي لغير طلب الفعل استعلاء مما يناسب المقام بحسب القرائن، وذلك بأن لا تكون لطلب الفعل أصلًا أو تكون لطلبه، لكن ليس على سبيل الاستعلاء "[1] وهذا يعنى أن الاستعلاء والطلب متى توفرا للأمر انتفت عنه صفة البلاغة، وأنه لا بلاغة للأمر إلا مع توفر العدول عن دلالة الطلب أو انتفاء شرط الاستعلاء.

وقد ذهب البلاغيون المحدثون في تأكيد هذه الرؤية كل مذهب فرأى د. حلمي مرزوق أن ما يخالف ذلك لا يعد من البلاغة أو الفصاحة في شيء[2]، ورأى د. أحمد عبد الحي في معالجته لصيغتي الأمر والنهى في شعر أبى نواس أنه من الطبيعي " أن يخرج الشاعر بصيغة الأمر عن معناها الأصلي، وهو طلب الفعل على وجه الاستعلاء والإلزام، وطبيعي كذلك أن يخرج بصيغة النهى عن معناها الأصلي، وهو الكف عن الفعل على وجه الاستعلاء والإلزام "[3]

قد تكون معرفة الوضع، والحقيقة، والتبادُر، وغالبية الاستعمال مفردات متقاربة في لفتها إلى أن القول لابد له من أصل استعمال يُحَدَّد بغالب الاستعمال أو بأسبقيته، والعدول عندهم هو عدول عن أحد هذه الأمور، والواقع أن ذلك ينافى الأبعاد المعرفية التي قام عليها الدرس البلاغى، لأن هذا الحقل المعرفى لم يقم على تحديد ما يتصف بالبلاغة من القول تمييزًا له عن الحقيقة، أو مقارنة بالأصل الذي وضع أولًا، أو

---

(1) التفتازانى: المطول، تحقيق د. عبد الحميد هنداوى، ط1 دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠١م، ص ٤٢٥

(2) د. حلمى مرزوق: في فلسفة البلاغة، علم المعانى القاهرة ١٩٩٧م ص ٢٥٤

(3) د. أحمد عبد الحى: صيغ الأمر والنهى في ديوان أبي نواس، دراسة أسلوبية، دار الكتب الجامعية للطباعة والنشر، طنطا ١٩٨٨م ص ١٩٩

بمنافاة التبادر الناتج عن غالب الاستعمال، وإنما قام على: تتبع خواص تراكيب البلغاء تمييزًا لها عن التراكيب الصادرة عمن سواهم، أما التراكيب الصادرة عمن سواهم فهى التراكيب التي مثل لها السكاكى بأصوات الحيوانات أي التي لا يقصد منها سوى الإعلام المباشر والإفهام، أو قل هي التي لا يتجاوز المقصود فيها حدود المعنى الحرفى للمنطوق.

ومن ثم ينجلى الاضطراب وينكشف الخلط باعتبار العدول عدولًا عن الاستعمال المعيارى، يتأكد ذلك بالرجوع إلى مفهوم علم المعانى الذي تُحَدَّد مهمته في تتبع خواص تراكيب الكلام الصادرة عن البلغاء، لا الصادرة عمن سواهم[1]، فثَمّ استعمالٌ بلاغىّ للغة يقابله استعمالٌ معياري، سمّ هذه الثنائية ما شئت، ولكننى أرى أنه ليس من الصواب أن تكون بحال ثنائية الحقيقة والمجاز، أما كونها ثنائية الأصل والخروج عنه فمن الممكن أن تُقبل بشكل نسبى لغرض البحث، إذ لو انتفت معرفة سياق الخطاب لظل الأمر هو الدلالة الوحيدة للصيغة، فليس القول بالمعنى الأصلي للصيغة من الأخطاء الفادحة، وقد يكون القول بالمعنى الحزفي مقابلًا للمعنى السياقي مخرجًا من هذا الجدل، على أساس أن الخروج هنا خروج عن المعيار النحوي أو المعنى النحوي، على هدى من النظر إلى بُعدين لمعنى الملفوظ: معنى الملفوظ، والمعنى المقصود، وبعبارة أخرى معنى الجملة النحوي الحرفي، ومعنى المتكلم، ولا يحدد معنى المتكلم إلا بمعرفة السياق، ومن ثم تأتى الرؤية السياقية أنسب الرؤى لدراسة الأمر والنهى بين الصيغ والدلالات؛ لأن الرؤية السياقية هي أرحب الرؤى وأقدرها على التنبه إلى ما لا حصر له من العناصر والملابسات المتعلقة بسياق القول، المرتبطة بسياقات تلقيه.

---

(١) السكاكى ص ١٦١

إن مناقشة الدرس البلاغي في ضوء ما تقدم تقف بنا على أن أظهر الملاحظات على جوانبه السلبية - هنا - تتمثل في الانفصام بين الظاهرة البلاغية في النصوص والقاعدة البلاغية، لا نقول في قصور القاعدة البلاغية استقرائيًا عن الإحاطة بالظاهرة - في استعمال البلغاء لاستخراج خواص التراكيب - ومن ثم قصورها عن استيعاب الظاهرة البلاغية اللاحقة فقط، ولكن أيضًا في القصور الذي اتسم به انتقاء الشواهد، كما اتسمت به عملية تحليل الظواهر البلاغية حال وجودها شواهد على قواعد البلاغيين أنفسهم، يكشف عن هذا مظهران سلبيان فيما يتعلق بمعالجة هذه الظاهرة:

يتعلق الأول بالاستقراء من جهتين: فمن جهة نرى انتفاء الدقة في انتقاء الشواهد التي لا تتواءم مع التحديد النظرى لمفهوم علم المعانى، فبينما تذهب المفاهيم بتحديداتها إلى تتبع خواص تراكيب البلغاء، ذهب البلاغيون في الاتجاه المضاد فراحوا يستشهدون بأساليب غير بلاغية، وذلك بوضعهم الشواهد التي لا تختلف عن الشواهد النحوية في كونها مجرد ظواهر لغوية تركيبية عامة وليست ظواهر بلاغية، ومن جهة أخرى نرى قصور الاستقراء عن تتبع أوعب للظواهر، وهو معيار كمى كيفى في وقت واحد، يرجع البُعد الكمى لاختزال الظواهر والاقتصار على ظواهر محدودة العدد، ويرجع البُعد اليكفى إلى أن هذه الشواهد المنتقاة لم تأخذ في حسابها الفروق بين أنواع الخطاب المختلفة من خطاب شعرى وحجاجى وتعليمى، فالحقيقة أن الأمر ليس سواء في هذه الأنواع جميعها.

ويتعلق الآخر بقصور القاعدة، حيث وضعوا القاعدة على أساس من المفاهيم النحوية مسترشدين في ذلك بالأصول التي انبنت عليها القاعدة النحوية غافلين الفروق الجوهرية بين المادة المدروسة في علم النحو، المتمثلة في الاستعمال المعيارى للغة، والمادة المدروسة في علم البلاغة، المتمثلة في الاستعمالات الخاصة التي تنشد وظيفة مضاعفة للغة، وقد

أسفر ذلك عن دلالات محددة يخرج إليها الأمر منها: التهديد، التعجيز، التسخير، الإهانة، التسوية، التمنى ، الدعاء، الالتماس، وغيرها مما حدده تحديدًا علماء أصول الفقه ليطرحوه عن دائرة اهتمامهم؛ لأنه غير داخل في هدفهم المعرفى التشريعى.

وفيما يتعلق بالبُعد الاستقرائى للظواهر البلاغية وقصور القاعدة البلاغية عن الإحاطة بالظاهرة نُركز على قضية ذكرناها من قبل تتحدد في إهمال الرؤية البلاغية للفروق بين أنواع الخطاب الشعرية والجاجية والتعليمية، ولا أود تكرار الكلام عن هذه القضية إلا فيما يخص الأمر والنهى في الحديث الشريف؛ لأن القول بأن العدول إنما هو عدول عن بُعدى: - الإلزام، - والإلزام على سبيل الاستعلاء يقتضى أن الإلزام والإلزام على سبيل الاستعلاء يخرجان من الظاهرة البلاغية، والحقيقة أن الأمر والنهى في القرآن الكريم - في معظمه - إنما هما إلزام وإنما هو إلزام على سبيل الاستعلاء، كما أن الأمر والنهى في الحديث الشريف ببُعده التشريعى إنما هما إلزام على سبيل الاستعلاء، ومن ثم فإما أن نُقر بأن الرؤية البلاغية تنفى البلاغة عن ظواهر الأمر والنهى في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وإما أن نُقر بقصور الرؤية البلاغية العربية التي تحدد مفهوم العدول في هذين البُعدين !! ومن ثم نحاول طرح رؤية مغايرة.

إن الرؤية المغايرة التي نطرحها هنا لا تنطلق من موقف دفاعى ولكنها تنطلق من موقف معرفى، إذ تنطلق بالتحديد من أن التفريق بين الرؤية البلاغية للظواهر المختلفة تختلف بدورها من خطاب إلى آخر، وهذا هو واقع المغايرة في الظواهر الذي لم تلتفت إليه الرؤية البلاغية العربية، فالأمر والنهى في الحديث الشريف شأن غيرهما من الظواهر، يختلف وجودهما في الخطاب الشعرى عن وجودهما في الخطاب الحجاجى والخطاب التعليمى، ومن ثم تضع هذه المحاولة التنظيرية في

حسابها هذه المغايرة في أنواع الخطاب بهدف استنباط الرؤية البلاغية من استقراء الظاهرة نفسها، وذلك في ضوء الأبعاد السياقية والعناصر التداولية التي تمثل أحد أهم أركان خصوصية الخطاب.

أركز على أننى لا أود هنا أن أقف موقفًا تبريريًا أحاول فيه تكلف الأسباب وتلمس العلل التي أثبت بمقتضاها بلاغة للأمر والنهى في الحديث النبوي، فإننى أبعد ما أكون عن هذا الموقف التبريرى، وكان من الممكن أن أدفع عن نفسى حرج الخوض في هذه القضية بعدم الاقتراب منها، ولكن دافعى إلى معالجة هذه القضية هو دافع معرفى في المقام الأول، حرَّكه في نفسى بإلحاح رؤيتى لحقيقة معرفية يؤرقنى عدم كشفها والتصريح بها، مع إيمانى الوثيق بأنها نشاط عقلى يحتمل النقد والمراجعة.

تنطلق هذه الحقيقة المعرفية من تصورنا العام للظواهر البلاغية في أنماط الخطاب، وتتمثل في أن لكل نمط من أنماط الخطاب بلاغته الخاصة، ولا يمكن لرؤية بلاغية مستنبطة من خطاب ما أن تصدق تمام الصدق على غيره من أنماط الخطاب، فللقرآن الكريم بلاغته،، وللحديث الشريف بلاغته، وللخطابة بلاغتها، وللشعر بلاغته، وللرسائل بلاغتها، ولكل جنس من أجناس الأدب بلاغته التي تستنبط منه استنباطًا ولا تفرض عليه خصائص بلاغية مستنبطة من جنس آخر، وخلاصة هذه الرؤية تتحدد في أن الدرس البلاغى إنما هو تتبع ظواهر لا تطبيق قواعد.

إن الحقيقة الجلية في صيغتى الأمر والنهى في الحديث الشريف تتعارض بشكل واضح - كما أشرنا - مع مقولات البلاغيين عن فكرة العدول، وحسبنا الإشارة هنا إلى أن الخاصيتين المنصوص عليهما بوصفهما شرطين لدخول الأمر والنهى ضمن الظواهر البلاغية واللتان تتحددان في إنتاج الأمر دلالة غير الطلب أو الطلب لا مع الاستعلاء، لا تتوفران للأمر والنهى في الحديث الشريف، فدلالة الطلب أساسية

وجوهرية، وهى تمثل الكثرة الغالبة في الأمر والنهى في الحديث الشريف، كما أن الطلب في الحديث الشريف على سبيل الاستعلاء، فإن كل المحددات السياقية والملابسات المقامية تؤكد على الطلب بل الإلزام التشريعى بأوامر الحديث الشريف ونواهيه، وحسبنا النظر في هذا الحديث الشريف الذي يقول فيه النبى ﷺ: « **دَعُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ** » (البخاري ك الاعتصام بالكتاب والسنة ٦٧٤٤) لنرى كيف يؤسس الحديث النبوي لبلاغته الخاصة، ومن هنا نجد أنفسنا أمام إشكال غير يسير، فنعود إلى ما ذكرناه من قبل، فإما أن نعترف في وضوح وصراحة بأنه لا بلاغة للأمر والنهى في الحديث الشريف، وإما أن نعترف في وضوح وصراحة بقصور التفكير البلاغي المنظر لبلاغة الأمر والنهى، والذي تناقلته كتب البلاغيين عبر الزمن حتى استقر يقينًا عند البلاغيين المحدثين.

لن نبادر بإجابة قاطعة تحسم اختيار أحد البديلين السابقين، ولكننا ـ فقط ـ نضع هذا الإشكال نصب أعيننا بوصفه هو الحافز إلى عملية البحث والدراسة التي نحن بصددها، والتي سننطلق فيها من رؤية وصفية تنعتق من أسر القواعد والنظريات، وتتجاوز الأفق التنظيري المحدود، وتعتمد على تتبع الظواهر وتحليلها تحليلًا محايدًا يتجاوز الموقف التبريري الذي قد تدفع إليه أبعاد عاطفية وحساسية دينية، فإننا بهذا الاستقراء نصل إلى أحد أبعاد النظرية البلاغية التي ننشدها لمعالجة بلاغة الحديث الشريف مراعين خصوصية الخطاب وحدداته السياقية.

وفى سبيل طرح هذا الجانب المهم من جوانب النظرية لن ننفى العدول تمامًا في إنتاج الظاهرة البلاغية في الأمر والنهى في الحديث

الشريف، ولكننا سنرفض فقط تحديد العدول في البعدين اللذين حددتهما النظرية البلاغية التقليدية في أنه عدول عن الإلزام أو عدول عن الإلزام على سبيل الاستعلاء، كما أننا في الوقت نفسه لن نقتصر على العدول منتجًا وحيدًا للظاهرة البلاغية في الأمر والنهى في الحديث الشريف، ومن ثم يتوزع اهتمامنا في تتبع الظواهر البلاغية في الأمر والنهى في الحديث في اتجاهين:

يتمثل الأول في أن العدول له أنماط مغايرة للبعدين المذكورين في الرؤية البلاغية التقليدية، ولكن ما أشرنا إليه من صيغ الدلالة تدخل تحته أنماط من التراكيب تتحقق بها دلالة الطلب من أمر ونهى، وهذه الصيغ والتراكيب في إنتاجها لدلالة الطلب تُعد عدولا عن المعايير النحوية، بل تعد عدولا عن القاعدة البلاغية بتصنيفاتها التي سارت فيها متعثرة في غبار القاعدة النحوية، فالأمر والنهى لا ينحصران في الصيغ المعروفة ولكنهما يتجاوزانها إلى صيغ إخبارية تنتج دلالة الأمر أو النهى بوصفهما دلالات ضمنية للتركيب الخبرى، والغريب أن التفكير البلاغى العربى القديم قد التفت إلى هذا الملمح، وإن جاء محدودًا في عرضه وفى رؤيته، يبدو هذا في تنبيههم على وقوع الخبر موقع الإنشاء، إذ جاء في التلخيص أن الخبر قد يقع موقع الإنشاء، ولكنه حدد هذا الوقوع في أنه: إما أن يكون للتفاؤل أو لإظهار الحرص في وقوعه، أو لحمل المخاطب على المطلوب بأن يكون ممن لا يحب أن يكذب الطالب، يقول التفتازانى في التعليق على هذا الملمح: " أي: ينسب إلى الكذب، كقولك لصاحبك الذي لا يحب تكذيبك: تأتينى غدًا، مقام ائتنى، تحمله بألطف وجه على الإتيان؛ لأنه إن لم يأتك غدًا صرت كاذبًا من حيث الظاهر؛ لكون كلامك في صورة الخبر، فالخبر في هذه الصورة مجاز لاستعمالها في غير ما وضع له، ويحتمل أن يجعل كناية في بعضها، ومن الاعتبارات المناسبة لإيقاع الخبر موقع

الإنشاء القصد إلى المبالغة في الطلب، حتى كأن المخاطَب سارع في الامتثال، ومنها القصد إلى استعجال المخاطَب في تحصيل المطلوب، ومنها التنبيه على كون المطلوب قريب الوقوع في نفسه لقوة الأسباب المتأخذة في وقوعه، ونحو ذلك من الاعتبارات "[1]، ولكن على الرغم من أهمية هذا الملمح فإن تحديده في هذه الأوجه والأغراض ضيق حدوده بنفى الخبرية عن الجملة الخبرية، ولكن الأوعب والأكثر انفساحًا هو أن يتعانق هذا الملمح مع نظرية معنى المعنى، فبهذا التعانق يتسع هذا الملمح لإدراك دلالة الطلب في الجملة الخبرية حال احتفاظها بخبريتها؛ لأن الطلب هنا سيكون هو معنى المعنى، أو الغرض الطلبى المخبوء وراء الغرض الخبرى.

أضف إلى هذا صورًا أخرى للعدول كإتيان طلب الإلزام في صيغة النهى، أو إتيان طلب الكف في صيغة الأمر، وما إلى ذلك مما هو موجود في النصوص وفى كلام الناس التواصلى اليومى كما هو موجود في نصوص الحديث النبوي بصياغات وتراكيب متعددة كما سيتضح في القسم الخاص بالتحليل من هذه الدراسة.

أما الاتجاه الآخر فيتمثل في أبعاد أخرى منتجة للظاهرة البلاغية غير العدول، فالأمر والنهى في الحديث النبوي يتعلق بأمور تشريعية تتمثل في الحلال والحرام، وهذا الخطاب التشريعى بهدفه التعليمى التقويمى ينحو منحى الدقة والإحكام، ومن ثم تتجاوز بلاغته البعد الإمتاعى بوصفه غاية أولى أو غاية وحيدة للخطاب التعليمى، ومن ثم يكون السؤال في هذه البلاغة عن مدى تحقق الدقة والإحكام - من ناحية - وكيفيتها الخاصة في تحقيق البعد الجمالى، من ناحية أخرى، ونظرًا للبعد التشريعى الذي يتعلق

---

(١) التفتازاني: المطول، مرجع سابق ص ٤٣٣

فيه الأمر والنهى بالحلال والحرام تتفاوت درجات الإلزام، الأمر الذي يتطلب بدوره تفاوتًا في الصياغة يتلاءم مع درجة الإلزام، ومن هنا يأتى التفاوت في التشكيلات الأسلوبية للأمر والنهى متخذًا مظهرين:

أحدهما يتعلق بالتراكيب والأساليب المنتجة لدلالة الأمر أو النهى أي صيغ الدلالات، والآخر يتعلق بالدلالات التي ينتجها أسلوبا الأمر والنهى أي دلالات الصيغ، مع ضرورة أن تأخذ هذه المعالجة في حسابها خصوصية النصوص، موضوع الدراسة، والمحددات السياقية المرتبطة بها، فهذه الدلالات ليست قاصرة على المعانى الحرفية ولكنها تتجاوزها إلى المعانى المضمنة، يستوى في ذلك أن تكون هذه المعانى مضمنة في أسلوب أمر يُقصد به الإلزام، أو نهى يُقصد به الكف، أو أن تكون دلالة الأمر أو النهى هي المضمنة في دلالة أخرى، وليس بخفى أن التضمن هو من أهم خصائص الظاهرة البلاغية، بل قد يمتد ليشمل جوهر الظواهر البلاغية بشكل عام، خصوصًا في الظواهر البيانية، أو الظواهر التركيبية المنتمية لما عُرف بعلم المعانى، هذا على مستوى بلاغة عبد القاهر في تواصلها الجلى المبهر مع النظريات الحديثة، فإن قوام التضمن فكرة المعنى ومعنى المعنى التي قال بها عبد القاهر الجرجانى، تلك الفكرة التي قال بها غير واحد من المحدثين، فبعد أن عرض (رولان بارت) لوظيفة البلاغة القديمة وحددها في الإقناع والتعبير الجيد يذهب إلى أن المعنى هو الرسالة الأولى التي تصبح بدورها دالّ الرسالة الثانية التي هي معنى المعنى " وإذ ذاك نجد أنفسنا أمام نسقين سيميوطيقيين يتداخل أحدهما بالأخر بصورة منتظمة، وقد سمى هيلمسلف هذا النسق الثانى المتكون بهذا الشكل باسم السيميوطيقا التضمينية Semiotic Connotative (....) وداخل هذا النسق المزدوج، سيشَكل المستوى الظاهر والنوعى، الذي هو مستوى دوال النسق الثانى، البلاغة، وستكون الدوال البلاغية هي

المضـــمنات "[1]، وقـد فـرق د. سـعد مصـلوح بـين مصـطلحى تَضَـمُّن Connotation وإضـافة Addition، بـأن الإضـافة تفتـرض وجـود تعبيـر محايد لا يتسم بأى سمة أسلوبية، أما التضمن فهو لا يعترف بوجود تعبير محايد وتعبير متأسلب[2]، وذلك يعنى أن الظاهرة البلاغية تَضَمُّن لدلالات مكثفة آن وجودها وليست هذه الدلالات من قبيل الإضافة إلى وجود سابق، فالتصور البلاغي يرفض ذلك الفصل.

إن التكثيفَ تضمنٌ في الصور والتراكيب يمثل خروجًا - بشكل ما - على الخصـائص المتواضـع عليهـا، وإن هـذا الخـروج علـى الخصـائص المتواضع عليها يمثل فكرة العدول عن النمط المعياري، التي تتلاقى مع فكرة المقارنة بالقاعدة التي يقاس عليها الانحراف الشعري، فهذه القاعدة " يُطلق عليها مصطلح (درجة الصفر البلاغي) وتتمثل في اختيار منطلق يتم الارتكاز عليه، لا يتعلق بدرجة صفر مطلقة، وإنما بدرجة صفر نسبية، أي استخدامات اللغة بأقل نسبة مرسومة من المنظور البلاغى "[3]

إن الرؤية التتبعية الوصفية تقتضينا الانطلاق من تصور عام يعد أحد أهم مبادئ التفكير البلاغى، خلاصته: أن كل أمر أو نهى وارد في استعمال البلغاء هو وجود قائم بذاته ومحقق للظاهرة البلاغية، يخضع في تحليله

---

(١) رولان بارت: البلاغة القديمة، ص ١٨٩، ١٩٠

(٢) د. سعد مصلوح: الأسلوب دراسة لغوية إحصائية، ص ٤٤. يراجـع في ذلك: برنـــد شـبلنر: علـم اللغة والدراسات الأدبيـة، ترجمـة: د. محمـود جـاد الرب، إذ يذكر في تحليله لأنواع الأساليب أن الإضافة تعنى: « أن التعبير اللغوى يبدأ في إطار الشكلية اللغوية محايـدًا، ثم ينبغـي في الخطوة التالية أن يرتدى ثوبًا جماليًا، أي تزيينه بالأسلوب « ص ٥٤. يراجع أيضًا في ذلـك محمـد غاليم: التوليد الدلالى في البلاغة والمعجم، ص ٣٥ وما بعدها.

(٣) د. سعيد حسن بحيرى: علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، ص ٦٨

لأبعاد سياقية داخلية وخارجية تمثل خصوصيته التي تميزه عن الصيغ الواردة في سياقات داخلية وخارجية أخرى.

وقد كانت الملاحظة التي أبداها السكاكى ثاقبةً في الالتفات إلى البعد المقامى بيد أنها لم تستثمر منه ولا من غيره من القدماء والمحدثين، وذلك في قوله عن صيغة الأمر: " إنها تُولِّد بحسب قرائن الأحوال ما ناسب المقام"[1]، وثمة إشارة إلى البعد التداولى أيضًا في استعمال صيغة الأمر نجدها عند التفتازاني، وفى حاشية الدسوقي على شرحه، إذ علق مطابقة النسبة في الأمر (قُمْ) بالطلب النفسي للقيام " فإن كان الطلب النفسي ثابتًا للمتكلم في الواقع كان الخارج مطابقًا للنسبة الكلامية، وإن كان الطلب النفسي ليس ثابتًا للمتكلم في الواقع كان الخارج غير مطابقٍ "[2].

أما وجه استثمار ذلك ففيما ذهب إليه السكاكي نفسه بقوله: " إن استُعملت - يعنى صيغ الأمر - على سبيل التضرع كقولنا: اللهم اغفر وارحم، ولَّدت الدعاء "[3]، فليس هنا تبادر ذهنى إلى اعتبار الأمر استعلائيًا، كما أن الذي يحول دون ذلك ليس قرينة ما، لأن المتبادر إلى الذهن ابتداءً هو الدعاء والتضرع، لا نقول من صيغة الأمر، بل قبل التلفظ بها، أي بمجرد التلفظ بـ (اللهم) يتبادر إلى الذهن أن ما سيأتى بعد ذلك دعاء وتضرع إلى الله، وليس ثم شك في أن الأمر والنهى من العناصر النحوية، يصدق عليها مايصدق على غيرها من هذه العناصر، في تغير دلالاتها بتغير السياق، إذ " لا يمكن بحال نكران تأثير دلالة سياق النص اللغوى، وسياق الموقف الملابس له على العناصر النحوية "[4]

---

(١) السكاكي: المفتاح، مرجع سابق ص ٣١٩

(٢) حاشية الدسوقي: شروح التلخيص، جـ ١، ص ١٦٦

(٣) السكاكي: المفتاح، مرجع سابق ص ٣١٩

(٤) د. محمد حماسة عبد اللطيف: النحو والدلالة، مرجع سابق ص ١١٣

ولعل في المقولات والنظريات الغربية الحديثة عن التداولية وأثر السياق في التأويل ما يتلاقى مع مقولات التراث العربى عن السياق، بل إن ذلك ضرورة ألمحت إليها إشارة السكاكى وغيره، فالبعد التداولى لا يركن إلى المعنى الحرفي لأنه يتعرض للظاهرة اللغوية حال استعمالها، ومن ثم كان للسياق بمستوياته المختلفة إسهامه الذي لا يُنكر في توجيه دلالات الأمر والنهى، فإن أحد الأخطاء الشائعة الدائمة في تحليل اللغة - فيما يقول (براون Brown و يول Yule) في كتابهما (تحليل الخطاب Discourse Analysis) - أن نفهم معنى الرسالة اللغوية - فقط - معتمدين على معانى الكلمات وبنية الجمل التي تستعمل في إنتاج الرسالة، " إننا - بالتأكيد - نعتمد على بنية التركيب والمادة اللغوية المعجمية المستعملة في لغة الرسالة لكى نصل إلى التأويل، ولكن من الخطأ أن نعتقد بإمكان إجراء هذه العملية (التأويل) - بهذا المدخل الحرفى - إلى فهمنا، فينبغي أن ندرك - على سبيل المثال - أنه عندما ينتج الكاتب جملة نحوية صحيحة، نستطيع بها الوقوف على التأويل الحرفى، ولكننا لا نستطيع أن ندعى بها الحصول على الفهم، لأننا - ببساطة - بحاجة إلى معلومات أكثر "[1]

ويذهب (جون سيرل John Searle) إلى التمييز بين معنيين هما: معنى المتكلم Speaker Meaning، ومعنى الجملة Sentence Meaning مشيرًا إلى ارتباط معنى الجملة بالسياق ليدخله بذلك في البعد التداولى، فمن الممكن أن ينجح أحد الأشخاص في إيصال معنى محدد على الرغم من أن المتكلم والمستمع يعرفان أن معنى الكلمات المنطوقة - من قِبل المتكلم - لا تعبر حرفيًا عما يعنيه المتكلم، وقد عرف المعنى

---

(1) Brown . G. Yule: Discourse Analysis. Cambridge.١٩٨٣. P. ٢٢٣

الحرفى بأنه " هو المعنى الذي نجده للجملة في سياق الصفر، أو السياق المنعدم "[1]

ويبين (جيف فيرستشيرن Jef Verschueren) في كتابه (Understanding Pragmatics) أن التداولية ليست مكونًا إضافيًا للنظرية اللغوية لأنها تقدم نظرة جديدة ومختلفة، فهى تهتم بكيفية عمل الموارد اللغوية Language Resources حال استعمالها في الوحدات الكلامية (الجملة - النصوص - المحادثات - الخطاب بشكل عام)، فالسبب في خضوع هذه المكونات للبحث التداولى أنها منتجات أساسية توضع فيها الموارد اللغوية موضع الاستعمال الذي يتضمن - من جانب - إثراءً لهذه الموارد نفسها، ومن ناحية أخرى أن الخطاب لا يمكن تعريفه خارج نطاق استخدام السياق، وبالتحديد لا توجد ظاهرة لغوية على أي مستوى من المستويات تستطيع النظرة التداولية أن تتجاهلها، ثم يضرب مثلًا بأن عالم أنثروبولوجيا اللغة من الممكن أن يكتشف أن أعضاء جماعة معينة (مجتمع) يتبادلون النظام الصوتى للغتهم سواء أكانوا يتصلون بأعضاء أخرين من نفس المجتمع أو من غيره، وهذه الملاحظة تشير إلى ظاهرة استعمال اللغة، ومن ثم تعد من أساسيات التداولية[2].

ولعل أكثر القضايا التي أثارها ارتباطًا بالدرس البلاغى تتمثل في مناقشته لأفعال الكلام Speech Actes فهو يفرق فيها بين التفسير الحرفى للكلام والتفسير التداولى واضعًا أفعال الكلام من المكونات الأساسية للتداولية، فعندما يقول أحد الأشخاص: أنت ذاهب اليوم إلى أي مكان؟ فقائل هذا الكلام سأل سؤالًا - على الرغم من أنه لم يستخدم أداة استفهام

---

(١)John R. Searle: Metaphor , In Metaphor & Thought.P. 92

(٢)Jef Verschueren: Understanding Pragmatics, p. 22

من ابتكار (John Austin) الذي وصل إليه أثناء بحثه في طرق التعامل باللغة كرد فعل النظرة المنطقية التي لا تقبل المعنى خارج نطاق الحكم بالصواب والخطأ (الصدق - والكذب)، وهذه النظرة هي بداية وضع حدود فاصلة بين الخبر والإنشاء، ثم يذكر مثالًا آخر هو: (سنة ٢٠٠٠ سنة رفاهية وسلام)، فهذا تركيب تقريرى بسيط، وحيث إنه لا يوجد وسيلة لتقييم صدقه أو كذبه فإنه يخرج عن نطاق الحكم بالصدق والكذب، إذ لا يمكن التأكد من ذلك إلا بعد مرور سنة، إن الصدق يتطلب من كاتب هذه الجملة أن يكون ممتلكًا لمعلومات عن العالم تمكنه من أن يتنبأ بما سوف يحدث[١].

تقدم في تمهيد هذه الدراسة أن بلاغة الخطاب التعليمى لها خصوصيتها في إنتاج الظاهرة البلاغية المتوائمة مع غايتها الإبلاغية التشريعية، ولكن يبقى أن نشير إلى أن اطراد التركيب النحوى، إذا صدر من مرسل واحد محدد إلى مستقبل أو مستقبلين محددين، قد يسم الأسلوب بشىء من الرتابة والألفة تنتهك بُعد المفاجأة والإدهاش في الظاهرة البلاغية، وليس بحاجة إلى تأكيد أو تكرار أن هذا البعد من أهم خصائص الظاهرة البلاغية والأسلوبية، ولما كان الرسول ﷺ معلمًا ومربيًا فإن خطابه لمتلقى هذه التربية والتعليم لا بد أن يزخر بالأوامر والنواهى لطبيعة المهمة المكلف بتأديتها، الأمر الذي يدفع إلى التساؤل عن كيفية تخطى الحديث النبوي لهذا الإشكال، وكيف جاء بُعد الإدهاش والتجدد متحققًا في الأمر والنهى في الحديث النبوي الشريف بالعدول والتضمن والتوجيه السياقى، وكيفية تحقق المغايرة التي تقطع الرتابة والألفة.

---

(١) المرجع السابق نفسه والصحيفة نفسها

لاشك في أن الإجابة عن هذه التساؤلات لابد أن يدعم بتحليل النصوص، ولكننا - فقط - نوجز أهم الظواهر التي تتحقق بها بلاغة الأمر والنهى بالأبعاد الثلاثة المتمثلة في العدول والتضمن والتوجيه السياقى، على الرغم من أن الأساس الذي ينطلق منه الأمر والنهى في البلاغة التعليمية يتمثل في طلب الفعل استعلاء؛ لما تفرضه المحددات السياقية عن المرسل (الرسول) والمستقبل (المؤمنون برسالته)، ولكن هذا لا يعنى بحال انتفاء العدول عن الأمر والنهى في البلاغة النبوية، وأحسل أنه قد بات واضحًا عندك أن العدول الذي نقصده هنا هو عدول من نوع خاص، فالبلاغة النبوية تؤسس لعدولها بمشاركة بُعدى التضمن والسياق، التضمن الذي يمثل جوهر الأسلوبية وبلاغة عبد القاهر لاتفاقه التام مع نظرية معنى المعنى، والسياق بمحدداته وحيثياته وملابساته المتعددة التي استغرقنا فيها بابًا كاملا في هذه الدراسة، تتضح الأبعاد الثلاثة السابقة فيما يلى:

- إنتاج دلالة النهى والكف باستعمال صيغة الأمر، وذلك باستعمال صيغ الأمر التي تنتج دلالة طلب الكف بذاتها: اتق دعوة المظلوم، دع ما يريبك.

- إنتاج دلالة الأمر وطلب الإلزام بالفعل باستعمال النهى، وذلك إما بالنهى عن الفعل الذي يفيد النهى بذاته: " لا تدعن "، أو بالنهى الذي لايمكن تحققه لخروجه عن طاقة البشر " لايموتن أحدكم "، أو غير ذلك.

- تفاوت درجات الضواغط الأسلوبية والسياقية المنتجة لدلالة الطلب أو المهيئة للتحول بالطلب إلى مُنجَز، ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إن هذا التفاوت يرتبط بدرجة خطورة السلوك المطلوب إنجازه أو الكف عنه، ومن هذا التلطف في الطلب بالوسائل السياقية الداخلية المختلفة:"لو راجعته" والمقصود طلب المراجعة، مثلًا، ومن هذا أيضًا إنتاج الخبر لدلالة الأمر بالترغيب، إنتاج الخبر لدلالة النهى بالترهيب، بغير استعمال صيغة الأمر أو النهى، يدخل ضمن هذه الظاهرة التمكين للأمر

والنهى بالوسائل الأسلوبية والسياقية المختلفة : القسم، التهيئة بملابسات التلقى، الترغيب، الدعاء " نضر الله امرأ سمع، وهنا يتحقق نمط خاص من العدول مع توفر الإلزام، والإلزام على سبيل الاستعلاء في طلب الفعل على الرغم من تضمُّن الأسلوب لوسائل سياقية تنتج دلالة التلطف أو الالتماس.

وعلى الرغم من أن إحكام الصياغة من الخصائص العامة لبلاغة الحديث النبوي فإننا سنقف أمام نموذج واحد لإنتاج التراكيب للمعنى المحكم، وذلك بالدقة المناسبة للموقف والمقام (البلاغة التعليمية) المتعلقة بالتشريع، ويتمثل هذا النموذج في السكوت عن الأمر والنهى بملفوظ خاص في حديث الحج: " لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ".

- ومن الظواهر المهيمنة على الظواهر السابقة اتفاق البنية الهيكلية للتراكيب واختلاف الدلالات، أي تنوع الدلالات التي ينتجها الأسلوب الواحد في وروده في سياقات مختلفة، مثال ذلك الأمر بالفعل اتق الذي سبقت الإشارة إليه، وتعدُّد الدلالات التي ينتجها الأسلوب في النص الواحد بما ينتج من طبقات من المعانى، أو ما يُطلق عليه بالمعانى المضمنة، ومن ثم لن تنفرد هاتين الظاهرتين بفصلين خاصين بهما لهيمنتهما على غيرهما من الظواهر، ومن ثم يأتى التعرض لهما ضمن عرض الظواهر الأخرى وتحليلها.

ولكن الحكم بصلاحية هذه الملاحظات جميعها يظل مرهونًا بالتحليل للوقوف على وجود هذه الظواهر الفعلى في النصوص، ومن ثم يهدف القسم التحليلى إلى تأصيل النظرية وتدعيمها فضلًا عن الغاية من التحليل نفسه، فإن النظرية لاتكتسب شرعيتها إلا بصلاحيتها للتطبيق، ولكننا في عملية التحليل ينبغي أن نتنبه إلى أنه لا يمكن الفصل فصلًا

صارمًا بين وجود هذه الظواهر في النصوص، إذ قد يجمع النص الواحد بين ظاهرتين أو عدة ظواهر، ومن ثم يأتي الفصل هنا بالنظر إلى الظاهرة الغالبة، وإن كان التحليل ينبغي أن يلتفت إلى اقتران هذه الظواهر في النص الواحد متى وجدت.

الدعاء سياقًا فريدًا للأمر والنهي

أشرنا من قبل إلى لفت السكاكي إلى السياق في تحديد أغراض الأمر، إذ ربط الأمر بما يتبادر إلى الفهم عند الاستماع إلى صيغة الأمر، وربط الأغراض الأخرى للأمر بالقرائن ومنها الدعاء[1]، بيد أن لفته هذا ينصرف إلى الدعاء بشكل عام، فإذا حاولنا رؤية الدعاء في الحديث الشريف فسنجد أنه يتوفر له من الحيثيات السياقية والملابسات والعناصر التداولية ما لا يتوفر للدعاء بشكل عام في كلام البشر.

إن الدعاء كلمات، إذا اقتصرت نظرتنا على المادة التي يتألف منها، فهو لا يزيد - وفق هذه النظرة الضيقة - عن كونه كلمات يرددها الإنسان في بعض المواقف، ولكن الدعاء قول له خصوصيته إذا تأملنا طرفي الخطاب فيه، فهو قول من إنشاء البشر يتوجه بالخطاب فيه إلى الله ﷻ، يحمل هذا القول طلبًا أو مسألة، ولك أن تقف على مدى خصوصية هذا القول إذا تأملت قوله تعالى: ﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ (سورة البقرة آية ٣٧)؛ فإن ما يمكن أن يذهب إليه العقل البشرى باستحضار ملابسات هذه الآية هو أن يتلقَّى الله من آدم كلمات، أي يتلقَّى دعاءً أو طلبًا أو استغفارًا؛ لأن آدم هو الفاعل للخطأ، ومن ثم فهو في موقف التائب أو الطالب للتوبة، ولكن دلالة الآية تذهب إلى غير ذلك، فآدم عليه السلام هو المتلقى للكلمات، والله تعالى هو الذي تاب عليه، وبيان

(١) السكاكي: مفتاح العلوم ص ٣١٨

ذلك يكمن في أنّ تلك الكلمات التي يُتوجه بها إلى الله تعالى في مثل هذا الموقف كلمات لها خصوصيتها، لا تتيسر لآدم ﷺ معرفتها، ومن هنا كان تعليم الله لآدم ﷺ هذه الكلمات التي يتوجه بها إليه تائبًا طالبًا المغفرة والرحمة؛ لتكون هذه الكلمات سببًا في تلك النتيجة " فتاب عليه ".

وإنه مما يلفت انتباهنا ويستوقفنا في هذه الآية - في هذا المقام - أن الكلمات التي يُتوجه بها إلى الله تعالى كلمات لها خصوصيتها، وأن خصوصية هذه الكلمات لا تنفصل بحال من الأحوال عن استجابة الله ﷻ لها.

وبمراعاة هذا البُعد من خصوصية الكلمات التي يُتوجه بها إلى الله سبحانه نجد أنفسنا أمام مستويين من الخصوصية للدعاء في الحديث الشريف: خصوصية سياقية تتعلق بملابسات الخطاب آخذة في حسابها أنه خطاب موجه إلى الله ﷻ وأنه موجه من الرسول ﷺ، وهو الأعرف بربه، وهو الأعلم كيف يكون الخطاب مع الله ﷻ لأن الدعاء ـ كما قدمنا ـ حديث خاص من البشر إلى الله ﷻ، وخصوصية بلاغية تتعلق بأسلوبيات دعاء الرسول ﷺ الخاصة وهو المكلَّف بمهمة التبليغ والبيان، وهو الذي فضِّل بأنه أوتى جوامع الكلم، وفيما يتعلق بالدعاء تحديدًا يزداد التأكيد على هذا التفضيل بالجوامع بما روى عن السيدة عائشة ﵂: « **كان رسول الله ﷺ يستحب الجوامع من الدعاء ويدع ما سوى ذلك** » (سنن ابى داود ١٤٨٢ وفى رواية ابن حبان: يعجبه الجوامع من الدعاء ٨٦٧)، فإيثاره ﷺ الجوامع من الدعاء إذا انصرف فهمنا له إلى أنه يتعلق بمضمون الدعاء فإنه في الوقت نفسه لا ينفصل بحال عن الأسلوب الذي تصاغ فيه هذه الجوامع، ولذلك فإن الرؤية البلاغية لأساليب الدعاء تضطلع بالكشف عن الدقة في إحكام الأسلوب من وجهة نظر بلاغية تأخذ نفسها بمحاولة بيان ربط هذه الإمكانيات البلاغية بالدلالات، وما يمكن أن تحققه من أبعاد نفسيه عند الداعي بها، وما اشتملت عليه من طاقة إيمانية روحية تجعل لدعاء النبي

ﷺ خصوصية فلا يقتصر على كونه مجرد كلمات تلقى وتردد، ثم إن هذه الرؤية البلاغية تضطلع أيضًا بتمثُّل الدعاء بالوقوف على أسراره البلاغية، وتفرد خصائصه الأسلوبية، كاشفة عن الغاية التعليمية بملامحها الفريدة.

يُسهم السياق الخاص للدعاء متضافرًا مع الخصوصية الأسلوبية في تحقيق مقتضيات تعليمية تضمنتها أحاديث الدعاء من عدة زوايا:

- الأمر والنهى الصريحين للمتلقين اللذين يُمهد بهما للدعاء أو يعقب بهما عليه، وقد يأتي التقديم أو التعقيب بالخبر الذي يحقق دلالة الطلب، وهذا يتعلق بآداب الدعاء وأسباب تحقق القبول والاستجابة، كما يتعلق بفضل بعض الأدعية في بعض المواقف، فمن الأمر الصريح قوله ﷺ: « **تعوذوا بالله من جهد البلاء ودرك الشقاء وسوء القضاء وشماتة الأعداء** » (البخاري ٦٢٤٢)، ومن التعقيب قوله ﷺ في التعقيب على سيد الاستغفار: « **ومن قالها من النهار موقنا بها فمات من يومه قبل أن يمسي فهو من أهل الجنة ومن قالها من الليل وهو موقن بها فمات قبل أن يصبح فهو من أهل الجنة** » (البخاري ٥٩٤٧) .

- الدعاء يمثل بذاته نموذجًا يُحتذى، فالأسوة في الدعاء بالرسول ﷺ تحقق غرضًا تعليميًا ضمنيًا يتعلق بطريقة الدعاء وبمضمونه.

- الدعاء يمثل تجربة إيمانية خاصة بما يتضمن من أبعاد عقائدية تتعلق باليقين الثابت والتوحيد المطلق والتوكل، كما تتعلق بالاعتراف بالقصور ونفى القدرة والحول والقوة عن النفس البشرية.

ومن ثم نجد أن الدعاء في بُعده التعليمى مقوِّمٌ عقائدى سلوكى بما يتضمن من مقتضيات تعليمية تربوية تتعلق بمراعاة خصوصية السياق وتتمثل في آداب الدعاء وشروطه التي تأتى بمثابة المحددات السياقية للدعاء ومنها ما يلى:

أولا: لقد جاء الحث على الدعاء بالإخبار عن فضله، وجاء الطلب دلالة ضمنية للخبر في قوله ﷺ: « **الدعاء هو العبادة** » وتلا بعد ذلك قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾ (غافر ٦٠) (ابو داود ١٤٧٩، الترمذى ٢٩٦٩)، وقوله ﷺ: « **لا يرد القضاء إلا الدعاء ولا يزيد العمر إلا البر** » (الترمذى ٢١٣٩)، وقوله ﷺ:« **الدعاء سلاح المؤمن، وعماد الدين، ونور السموات والأرض** » (المستدرك ١٨١٢)، وقوله ﷺ: « **لا يُغنى حذر من قدر، والدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل، وإن البلاء لينزل فيتلقاه الدعاء فيعتلجان إلى يوم القيامه** »(المستدرك ١٨١٣)

ثانيًا: تضمنت الأحاديث أيضًا آدابًا تتعلق بالدعاء نفسه وشروطه، منها آداب سلوكية

كتحذيره ﷺ من الاعتداء في الدعاء «**سيكون قوم يعتدون في الدعاء** » (ابو داود ١٤٨٠، ابن ماجه ٣٨٦٤)، وتحذيره ﷺ من التعجل:« **يستجاب لأحدكم ما لم يعجل يقول دعوت فلم يستجب لي** » (البخاري ٥٩٨١، مسلم ٢٧٣٥)، وقوله ﷺ: " **إذا صلى أحدكم فليبدأ بتحميد الله والثناء عليه ثم ليصل على النبي ﷺ ثم ليدع بعد بما يشاء** » (الترمذى ٣٤٧٧، احمد ٢٣٩٨٢، المستدرك ٨٤٠)، وبيانه ﷺ **أن** من آداب الدعاء الخشوع والخضوع لقوله ﷺ: « **يا أيها الناس أربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم ولا غائبا إنه معكم إنه سميع قريب تبارك اسمه وتعالى جده** " (البخاري ٢٨٣٠، مسلم ٢٧٠٤)، ومما يتعلق بملفوظ الدعاء نفسه تنبيهه ﷺ **أن يخلص المسلم دعاءه من الإثم وقطيعة الرحم: " ما من أحد يدعو بدعاء إلا آتاه الله ما سأل أو كف عنه من السوء مثله ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم** » (مسلم ٢٧٣٥، الترمذي ٣٣٨١، ٣٥٧٣)

ومنها آداب وشروط عقائدية تتعلق بحسن الظن بالله تعالى منها قوله ﷺ: « **من فتح له في الدعاء منكم فتحت له أبواب الجنة و لا يسأل الله عبد شيئا أحب إليه من أن يسأل العافية** » (المستدرك ١٨٣٣)، ومن حسن الظن بالله تعالى إحكام المسألة لقوله ﷺ: « **لا يقولن أحدكم: اللهم اغفر لى إن شئت، اللهم ارحمنى إن شئت، ليعزم المسألة فإنه لا مُكره له** » (البخاري ٥٩٨٠، مسلم ٢٦٧٩)، ومن حسن الظن بالله تعالى أيضًا أن يدعو المسلم وهو موقن بالإجابة لقوله ﷺ « **ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة واعلموا أن الله لا يستجيب دعاء من قلب غافل لاه** » (الترمذى ٣٤٧٩، المستدرك ١٨١٧)

ومن الغايات التعليمية الخالصة المرتبطة بالدعاء التوجيه إلى فعل الطاعات وترك المعاصى، إذ انبنت هذه التوجيهات على ما يمكن أن يتحقق بالدعاء من الخير وفق المحددات السياقية التي بينت فضل الدعاء وآثاره، ومن ثم تأتى الدعاء تحفيزًا على الالتزام بالمقتضى التعليمي بتحقق آداب وشروط سلوكية ضمنية، من ذلك أن الطاعة سبب في الإجابة، مثال ذلك الحديث الذي جاء في صحيحي البخاري ومسلم عن الثلاثة الذين احتجزوا في الغار فتوسل كل منهم بطاعة فاستجاب الله تعالى لهم. (البخاري ٢٢١٥، مسلم ٢٧٤٣)، ففي هذا أمر ضمني بلزوم الطاعة ببيان فضلها في تفريج الكروب واستجابة الدعاء.

ومن ذلك أن يأتي الأمر الصريح بالطاعة مدعمًا ببيان أن هذه الطاعة سبب في استجابة الدعاء في قول رسول الله ﷺ: « **والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف و لتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابا منه ثم تدعونه فلا يستجيب لكم** » (الترمذي ٢١٦٩) والحديث في الوقت نفسه يحقق دلالة النهى الضمني عن تعطيل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لكون ذلك التعطيل سببًا في عدم الاستجابة، وذلك باستحضار نتيجة هذا التعطيل متمثلة في عدم الاستجابة.

ومن ذلك أيضًا النهى الضمني عن المعصية ببيان أنها سبب في عدم الاستجابة، فقد ذكر ﷺ « **الرجل يطيل السفر أشعث أغبر ثم يمد يديه إلى السماء يا رب يا رب ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذى بالحرام فأنى يستجاب لذلك** » (مسلم ١٠١٥)، فعلى الرغم من أن استجابة الدعاء تأتى الغاية الأولى من هذا الحديث فإن النهى عن الكسب الحرام يأتي دلالة ضمنية في الحديث.

وبذلك نرى أن الدعاء - من أوجه متعددة - يرتبط بالأمر والنهى في خصوصيته بوصفه حديثًا خاصًا إلى الله ﷻ، وفيما يتحقق بأساليبه وأبعاده السياقية من مقتضيات تعليمية، ومن هنا تأتى أهمية مراعاة هذه الأبعاد على المستوى النظري، ولعل هذه الرؤية تزداد وضوحًا في القسم التطبيقى.

بقى أن نشير إلى قضيتين من القضايا المعروفة في علم المعاني لتعلقهما الخاص بالأمر والنهى، وهما:

- **أسلوب القصر والتمكين لمقتضى الطلب.**
- **أسلوب الشرط بين الخبرية والطلبية.**

أما أسلوب القصر الذي تحيز بذاته في رؤية البلاغيين فاتخذ سبيله في عداد مباحث علم المعاني فإنه لم يأت منفصلا -بوصفه ظاهرة بلاغية أسلوبية- عن غيره من الظواهر وبخاصة الظاهرة الأم التي ذكرنا أنها قوام الخطاب التعليمي في الحديث الشريف وهى ظاهرة الأمر والنهى، ولعل أبو يعقوب السكاكي أول من أطلق هذا المصطلح على مباحثه، فإن كتاب " مفتاح العلوم " - فيما نعلم - أقدم الكتب البلاغية التي أفردت فصلًا في بيان القصر، ولكن ذلك لا يذهب بنا إلى أن سابقيه من البلاغيين العرب قد أهملوا مباحث القصر أو لم يتنبهوا لها، فقد عرض لها عبد القاهر

الجرجاني في كتابه " دلائل الإعجاز " وإن لم يطلق عليها هذا المصطلح واكتفى بقوله " فصل في مسائل إنما "[1]

وقد كانت الدلالة اللغوية العامة مدخل البلاغيين إلى تحديد الدلالة الاصطلاحية، فإذا كانت الدلالة المعجمية تشير إلى أن القصر يعنى ألا يبلغ الشيء مداه ونهايته كما يعنى أيضًا الحبس، فإن الاختلاف ليس كبيرًا بين المعنيين كما أنك لن تلاحظ كبير فرق بين الدلالة المعجمية والدلالة الاصطلاحية التي تتحدد في قولهم: القصر هو تخصيص أمر بأمر بطريق مخصوصة، فإذا كان تخصيص شيء بشئ يعنى جعل الشئ خاصًا بالشيء، فإنه يعنى أيضًا جعل شيء مقصورًا على شيء بحيث لا يتعداه إلى غيره.

والقصر في الحديث الشريف يأتي من وسائل التوكيد والتمكين لمقتضى الطلب متضافرًا في ذلك مع الظواهر البلاغية الأخرى، فالقصر من الضواغط الأسلوبية التي لا تنفصل علن الخلفيات السياقية، إذ لا يعمل في سيرورته التأثيرية في الحديث الشريف بوصفه ملفوظًا لغويًا فحسب، بل يستحضر العلاقة بين المتكلم والمخاطبين وما يحكمها من محددات سياقية تجعل تلقى القصر ملتبسًا بعوامل الإلزام السياقى المتعلق بالسياق الخارجي، وفى الوقت نفسه يأتى مرهونًا بعناصر السياق اللغوى الداخلى في تأدية رسالة تبليغية معينة والتمكين لها.[2]

وأما أسلوب الشرط فهو متردد - في ظنى - بين الخبرية والطلبية وفق العناصر اللغوية التي انتظم فيها، وبخاصة وفق جواب الشرط الذي قد ينحو بالأسلوب نحو الطلب الخالص أو ينحو به نحو الخبر، وقد عالج البلاغيون الشرط ضمن مبحث أحوال متعلقات الفعل، بيد أن الشرط في

---

(١) راجع دلائل الإعجاز ص ٢١٤ ومفتاح العلوم ص ١٥٦

(٢) أحيل إلى أطروحة الماجستير للباحثة صفاء محمود مدين: الاستثناء في أحاديث صحيح البخاري، دراسة بلاغية، مرجع سابق، وقد عقدت فصلا للقصر بوصفه أحد ظواهر الاستثناء.

الحديث النبوي يطرح مزيدًا من القضايا، كما يحتاج إلى مزيد من التدقيق والتأمل في البحث البلاغى؛ يرجع هذا إلى سببين:

أولهما يتمثل في الحضور البارز لظاهرة أسلوب الشرط الذي يجعل منه ظاهرة أسلوبية سائدة، والآخر يتمثل في اتخاذ أساليب الشرط صورًا متعددة تكسب الأسلوب تجددًا يخرج به عن دائرة الرتابة، من جانب، ويتناسب مع الغاية التعليمية التي تتناسب مع السياقات المختلفة التي يرد فيها أسلوب الشرط من جانب آخر.

وفى أثناء ذلك نرى أنماطًا من أساليب الشرط تسترعى الانتباه إلى إعادة قراءة المنجز البلاغى العربى، ومراجعة بعض مقولاته بالإضافة إليها وفق ما تقتضيه الظواهر، في وجودها بشكل عام في النصوص، وفى وجودها الخاص هنا في الحديث الشريف، وبما تحققه من صور العدول الخاصة بالحديث النبوي الشريف، تأتى هذه المعالجة انطلاقًا حقيقيًا من الظاهرة وليس من القاعدة، فالمبدأ الذي نقره في البحث البلاغى والتحليل الأسلوبى معًا يتشكل من التحدد في هذا المنطلق، الذي يحقق فكرة تتبع خواص التراكيب التي قال بها السكاكى، وصولا إلى غاية مهمة تتعلق بفلسفة العلوم وتتمثل في إحلال الرؤية الوصفية - التي تأخذ نفسها بالانطلاق من تتبع الظواهر - محل الرؤية المعيارية - التي تنحصر في التماس الشاهد والمثال، وهذا يعنى أن النتائج التي يمكن أن نستخلصها من تتبع الظواهر في الحديث الشريف لا تمثل قواعد نقف عند حدودها في تتبع الظواهر في أنماط أخرى من الخطاب، فالوقوف عند النتائج المستخلصة من تتبع الظواهر في خطاب ما يجعل منها قواعد أي تتحول هذه النتائج إلى معايير تأخذ سبيلها إلى الثبات، وفى هذا الصنيع مناقضة للمنهج الوصفى الذي يقوم على تتبع الظواهر.

على الرغم من أن أسلوب الشرط لا يمثل مبحثًا مستقلا بين مباحث علم المعاني فإنه يجدر بوقفة خاصة في الحديث الشريف لأنه يمثل إحدى السمات الأسلوبية اللافتة، وهذا القول لا ينبني منا على استقراء إحصائي، ولكنه استنتاج من غلبة هذه الظاهرة الأسلوبية، فهدف هذه الدراسة لا يقصد إلى التتبع الإحصائي الاستقصائي في التحليل، ولكنه ينحصر في محاولة استخلاص ملامح النظرية الخاصة بالحديث النبوي الشريف، ثم لعلها أن تمثل بعد ذلك منطلقات لأنماط إحصائية استقصائية.

ولكن هذا لا يمنع من طرح المقدمات التي تعضد هذه النتيجة المبدئية، فأسلوب الشرط سمة لافتة بالقياس إلى أمرين، هما: غيره من الأساليب التي تعتمد عليها التراكيب في الأحاديث الشريفة، وبالقياس إلى الأساليب الأخرى في أنواع الخطاب المختلفة عند الأدباء والشعراء مثلًا، ولعل في أسلوب الشرط ما يتواءم مع المقتضى التعليمي وما يتطلبه هذا المقتضى من الدقة والإحكام، لما يختص به أسلوب الشرط من تعلق المقدمات بالنتائج المعروف بالشرط والجزاء المعروف بفعل الشرط وجوابه، وليس بخفى انبناء المقتضى التعليمى في كثير من الأحيان على التحذير من العمل ببيان جزائه، أو الإغراء بعمل ببيان جزائه أيضًا، ومن ثم نقول بهذا التواؤم بين خصائص أسلوب الشرط والغاية التعليمية التي تهدف إلى التمكين للعقائد والسلوك في النفوس.

وبذلك يتأكد لنا أن محاولة وضع أصول نظرية للتحليل البلاغى لأساليب الشرط في الحديث الشريف تأتى في صميم نظرية بلاغة الحديث النبوي الشريف، وذلك ببيان سبل تحليل عناصرها الداخلية التي تحمل ما لا حصر له من النكت البلاغية المنتمية إلى علم المعانى الباحث في دلالات التراكيب، والطرح الذي أطرحه في مستهل هذا الحديث هو أن العناصر المكونة لأساليب الشرط - على كثرتها - تتفاوت بحيث يكون

كل أسلوب له عناصره الخاصة التي تميزه عن غيره، والتى تجعل منه بنية متجددة في الأحاديث، فمحاولة رصد الظواهر المتعلقة بأساليب الشرط في الحديث الشريف تأخذنا في إطار التتبع الوصفى إلى بعض ملامح أسلوب الشرط المتعلقة سياقيًا بالأمر والنهى من عدة وجهات:

- الدقة في مواضع استعمال أدوات الشرط وبخاصة: إذا، إن، لو.
- دلالة الطلب في أسلوب الشرط وتحقيق التمكين للنقتضى التعليمى.
- الطلب الصريح (الأمر والنهى) في جواب الشرط.
- تقييد الفعل بالشرط وتقييد الشرط بالفعل.
- الدقة في الصياغة وإحكام المعنى لتعلق المقدمات بالنتائج.
- أسلوب الشرط وتحقيق أنماط خاصة من العدول.

لقد تعرضت البلاغة العربية لأسلوب الشرط بالدراسة في مبحث أحوال المسند تحت ما أسموه: " تقييد المسند "، ولكن السكاكى تعرض بشيء من التفصيل للشرط في الفصل الذي عرض فيه " اعتبارات الفعل وما يتعلق به"[1]، واكتفى بالإشارة في أحوال المسند إلى علة التقييد وعلة تركه[2]، محددًا هذه العلة بقوله: " وأما الحالة المقتضية لتقييده فهى: إذا كان المراد تربية الفائدة... وأما الحالة المقتضية لترك تقييده فهى إذا منع عن تربية الفائدة مانع قريب أو بعيد "[3]

---

(١) السكاكي: مفتاح العلوم ص ٢٤٠ ــ ٢٤٨، أما القزوينى فقد تناول الشرط في أحوال المسند في الإيضاح جـ ٢ ص ١١٦، وتبعه في ذلك شراح التلخيص جـ ٢ ص ٣٢، وكذلك محمد بن على الجرجانى في كتابه الإشارات والتنبيهات ص ٥٧.

(٢) السكاكي: مفتاح العلوم ص، ٢٠٩

(٣) السكاكي: مفتاح العلوم ص ٢٠٩

على حين أشار عبد القاهر الجرجانى إشارة مبكرة تحمل ردًا على ما ذهب إليه السكاكى، إذ أشار إلى: " أنهم أصّلوا في المفعول وكل ما زاد على جزئى الجملة أن يكون زيادة في الفائدة، وقد يتخيل إلى من ينظر إلى ظاهر هذا من كلامهم، أنهم أرادوا بذلك أنك تضم بما تزيده على جزئى الجملة فائدة أخرى "[1]، ويعلل عبد القاهر ما ذهب إليه بأن هذه الزيادة عند من يقول بها ينبنى عليها أن ينقطع المفعول به عن الجملة " حتى يُتصور أن يكون فائدة على حدة، وهو ما لا يعقل، إذ لا يُتصور في (زيد) من قولك: (ضربت زيدًا)، أن يكون شيئًا برأسه، حتى تكون بتعديتك (ضربت) إليه قد ضممت فائدة إلى أخرى "..... " ... وجب أن يُعلم أن الحقيقة في هذا: أن الكلام يخرج بذكر المفعول إلى معنى غير الذي كان "..... " وأنك لست في ذلك كمن يضم معنى إلى معنى وفائدة إلى فائدة، ولكن كمن يريد هاهنا شيئًا وهناك شيئًا آخر "......... ثم استشهد عبد القاهر بتغير دلالة الفعل في الجملة الشرطية: " وهكذا يكون الأمر أبدًا، كلما زدت شيئًا، وجدت المعنى قد صار غير الذي كان، ومن أجل ذلك صلح المجازاة بالفعل الواحد إذا أتى به مطلقًا في الشرط، ومعدىً إلى شيء في الجزاء، كقوله تعالى: ﴿ إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ ﴾ (الإسراء ٧)، وقوله ﷻ : ﴿ وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ ﴾ (الشعراء ١٣٠)، مع العلم بأن الشرط ينبغي أن يكون غير الجزاء، من حيث كان الشرط سببًا والجزاء مسببًا، وأنه محال أن يكون الشيء سببًا لنفسه، فلولا أن المعنى في (أحسنتم) الثانية، غير المعنى في الأولى، وأنها في حكم فعل ثانٍ، لما ساغ ذلك "[2]، وبذلك ينفذ عبد القاهر إلى ملمح غاية في اللطف والإصابة

(١) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٥٣٣

(٢) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٥٣٤

فما تنتجه الجملة من مجموع العلاقات بين عناصرها غير ما تنتجه هذه العناصر حال انفرادها أو حال دخولها في علاقات أخرى، فالكل لا يساوى مجموع أجزائه وعناصره المكونة له، ولكنه يأتى كيانًا لغويًا جديدًا له من المعاني خلاف ما له إذا تغيرت العلاقات أو إذا غابت بعض العناصر المكونة للجملة.

نخلص من هذا إلى لطائف في أسلوب الشرط تتعلق بالفعل (الشرط) والجواب (الجزاء) بعطف أفعال أخرى على فعل الشرط يصبح الشرط مقيدًا بها، ليتحول الأمر إلى تقييد الشرط بهذه الأفعال، ولا يقتصر على المعروف في أسلوب الشرط من تقييد الفعل بالشرط، وكذلك الحال في العطف على الجزاء، وما العطف سوى مظهر واحد من المظاهر المتعددة التي تطرأ على الجملة الشرطية مما يجعل من كل جملة شرطية كيانًا مستقلا له خصوصياته الأسلوبية، وذلك بتعلقها تعلقًا مباشرًا بما للسياق من تأثير في خبرية الجملة وإنشائيتها، فقد ذكر السكاكى " أن الجملة الشرطية جملة خبرية مقيدة بقيد مخصوص، محتملة في ذاتها للصدق والكذب "[1]، ولكن التحليل الأسلوبى الذي نعتمده هنا أساسًا للرؤية النظرية للحديث الشريف مرفودًا بالأبعاد السياقية والعناصر التداولية تغير من خبرية الجملة الشرطية تغييرات ترتبط بالعناصر المكونة للجملة الشرطية، مما يجعلنا نؤكد على ضرورة النظر إلى الجملة الشرطية في الحديث الشريف على أنها ظاهرة مستقلة عن الأساليب الأخرى لاختلاف عناصر تكوينها واختلاف سياقها.

---

(١) السكاكي: مفتاح العلوم ص ٢٠٩



القسم الثاني

التطبيق



تمهيد

إذا كنا نرى فيما قدمناه مدخلا لصياغة نظرية خاصة بالحديث النبوي الشريف فإننا نرى أنفسنا هنا مطالبين بإقرار حقيقتين: أولاهما أن الحديث الشريف ليس فردًا بين أنواع الخطاب المختلفة في ضرورة تحديد الأطر النظرية لبلاغته، ولكن هذه المحاولة تأتى من يقين معرفي بأن كل خطاب - له ظروف خاصة لوجوده وملابسات خاصة لتلقيه - له أيضًا خصائصه البلاغية الخاصة التي تستلزم تحديدًا نظريًا خاصًا لمقاربته.

الأخرى أن النظرية هنا لا تعنى بحال من الأحوال مجموعة قواعد وقوانين صارمة يمكن تطبيقها على النصوص لتعطى تحليلا ممكنًا لأى إنسان، فإذا كنا ننطلق في تأصيل النظرية من أن لكل خطاب بلاغته فإنه ثم منطلق أرحب لإطار النظرية في الدرس البلاغي يتحدد في أن النظرية البلاغية تحتفظ بخاصيتى: المرونة والنسبية، فخاصية المرونة تحد من صرامة النظرية وضيق أفقها، وخاصية النسبية تعطى المحلل حرية في التطبيق بحيث لا يقسر الظواهر قسرًا على الخضوع للنظرية، ومن ثم فإن عملية التطبيق ليست ممكنة لكل من يُتقن معرفة النظرية، ولكن النظرية تبقى بمثابة تحديد طرق السير ويبقى على المحلل أن يكون لديه القدرة على السير، أي أن التطبيق كما يرتبط بمعرفة معطيات النظرية يرتبط أيضًا بخبرة المحلل، وملكته الخاصة في الملاحظة وإدراك العلاقات، وقدرته على التحرك داخل مساحات المرونة والنسبية، فإنه من المحال وضع نظرية بلاغية لا تتسم بهاتين الخاصيتين، وإن ظن بلاغي أن هذا من الممكن فإنه يعنى جمود الدرس البلاغي وعقمه؛ لأن الظاهرة البلاغية هي روح اللغة التي تحفظ وجودها وتسرى في أوصالها، وهى لهذا متجاوزة دائمًا، مستعصية على أي محاولة للتنظير، رافضة للتقنين، حياتُها في بريّتها ونفورها الذي يجعل منها في كل خطاب وجودًا خاصًا، وعلى المحلل

والمنظر معًا إدراك هذه الحقيقة ، فالتحليل جدل دائم بين النصوص والنظريات والمناهج.

وهذا يعود بنا إلى التأكيد على ضرورة الانطلاق من الظاهرة لا من القاعدة، فالانطلاق من الظاهرة هو قوام الرؤية الوصفية، والانطلاق من القاعدة هو قوام الرؤية المعيارية، فجعل القواعد والنظريات والمناهج خلفية معرفية عند المحلل يعني أنها خبرات تسهم في تكوين ملكة التحليل، ولكنها ليست قادرة بحال من الأحوال على تقديم رؤية تحليلية وافية؛ لأنها ستركن بالضرورة إلى تثبيت القواعد ليتمثل جل جهد المحلل في التماس الشواهد والأمثلة لهذه القواعد وكم عانى الدرس البلاغي العقم والجمود زمنًا وما يزال من آثار هذه النظرة، فما يزال كثير من الدارسين والباحثين يوجهون جل اهتمامهم إلى رصد المقولات والقواعد التنظيرية ثم يقومون بإعداد القوائم من النصوص مكتفين بالتعليق على الظاهرة، ظانين بذلك أن عملهم هذا قائم على الظاهرة، على حين يأتي ولاؤه الأكبر للقاعدة.

أما الرؤية الوصفية فتقوم على ملاحظة الظواهر ورصدها وتحليلها وتعليلها، وليس ثم من شك في أن عملية الملاحظة تتطلب خلفية معرفية كما تتطلب طول معايشة للظواهر ليتأهل المحلل للقيام بعملية التحليل، ثم تأتي عملية التعليل جهدًا تاليًا بمثابة النتائج التي يستخلصها المحلل، إنها عملية تقوم على تمثل للمناهج والنظريات كما تقوم على تمثل الظواهر في آن واحد.

ونود أن نلفت إلى أمور بين يدي القسم التطبيقي:

أولا: لم نحاول في هذا التطبيق استقصاء الظواهر وتتبعها تتبعًا حصريًا، ولكن هذا التطبيق يأتي بمثابة النماذج التي اعتمدنا فيها على

الاختيار من بين الأحاديث الشريفة، وليس هذا الاختيار مبنيًا على انتقائية عشوائية، ولكنها انتقائية تضع الظاهرة نصب عينيها، ومن ثَمَّ راعينا أن تشتمل الأحاديث على الظواهر التي قدمنا لها في القسم التنظيرى الذي هو في الأساس مستخلص من الظواهر في الحديث النبوي الشريف، وقد انطلقنا في تحليل هذه النماذج جميعها من الأمر والنهي بوصفهما يشكلان مركز الدلالة في الخطاب التعليمي في الحديث الشريف، محاولين في التعليق الإجابة عن السؤال: كيف تشكلت الأساليب في الأحاديث في السياقات المختلفة لتحقيق المقتضى التعليمي التشريعي عبر وسيط لغوى محتفظ بمقوماته التأثيرية التمكينية على مر القرون وتعاقب الأجيال وتفاوت الثقافات ؟

ثانيًا: سار التحليل وفق منهج المقارنة الأسلوبية في محاولة رصد مدى الثوابت والمتغيرات في الروايات، وتحليل الاختلافات _ إن وجدت _ ومدى علاقة هذه الاختلافات بالظاهرة الأسلوبية البلاغية، كما راعينا في التحليل رصد المستويات السياقية المختلفة وتحولاتها بالدلالة بين الملفوظ والمقصود، محققة بذلك معنى المعنى الذي هو المعنى المُضمن في اتكائه على المقومات الأسلوبية والمقومات السياقية في آن واحد.

ثالثًا: لم تقتصر أكثر الأحاديث النبوية الشريفة على ظاهرة بلاغية واحدة، ولكن الحديث الواحد يجمع بين عدة ظواهر بلاغية منها ما يدخل في بلاغة التراكيب، ومنها ما يدخل في الظواهر البيانية، ومنها ما يدخل في الظواهر البديعية، وجميعها تدخل في بلاغة التراكيب، ومن ثم فإن تصنيف الظواهر في الفصول إنما هو تصنيف نسبى، راعينا فيه غلبة ظاهرة على أخرى، كما أننا في الحديث الواحد قد راعينا رصد الظواهر البلاغية الأسلوبية في الحديث جميعها ولم نقتصر على التعليق على الظاهرة

المذكورة في التصنيف فقط حتى نتجنب تكرار التعليق على الحديث الواحد، ولا نغفل ظواهر متضافرة مع الظاهرة المذكورة في التصنيف.

وبطبيعة الحال لن نكون شاخصين إزاء ذلك إلى التراكيب فقط، ولكن البحث يقتضينا النظر فيما اشتملت عليه هذه التراكيب من ظواهر بلاغية أخرى تدخل فيما عُرف في البلاغة العربية بعلم البيان من التشبيه المجاز الكناية، وما عُرف بعلم البديع من طباق ومقابلة وجناس وغيرها، وقد أفردنا فصلا للظواهر البيانية، أما البديع فقد عرضنا له خلال التعليق على الأحاديث في المواضع المتفرقة.

رابعًا: اعتمدنا في مصادر نصوص الأحاديث على الكتب الستة، على أن يكون الحديث وارد في واحد منها على الأقل، وقد رجعنا إلى بعض المصادر الأخرى في حالة ندرة وجود روايات في الكتب الستة بحيث تتم عملية المقارنة الأسلوبية، أما توثيق هذه المصادر فقد رجعنا فيه للطبعات الآتية:

- **صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، تحقيق د. مصطفى ديب أغا، دار ابن كثير اليمامة، ط ٣ دار اليمامة، بيروت ١٤٠٧ هـ، ١٩٨٧م**
- **صحيح مسلم**، أبو الحجاج حسين القشيرى النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت بدون .
- **سنن أبى داود**: سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، دار الفكر بيروت .
- **سنن الترمذى**، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذى السلمى، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربى بدون، بيروت.
- **سنن النسائى**، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائى، تحقيق

عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط ٢ حلب ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦م

- **مسند احمد،** أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، تعليق شعيب الأرنؤوط، ط المكتب الإسلامى ١٩٨٥م، وط مؤسسة قرطبة مصر
- **سنن ابن ماجه:** محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى دار الفكر بيروت.
- **صحيح ابن حبان،** محمد بن حبان التميمى البستى، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط ٢ مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٤هـ ١٩٩٣م
- **المستدرك على الصحيحين:** محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ط١ بيروت ١٤١١هـ ١٩٩٠م

وقد اقتصرت في التوثيق على ذكر المصدر ورقم الحديث في الغالب.





الفصل الأول

السياق وتحقق البُعد البلاغي للأمر الصريح

ذكرنا في القسم النظرى ما شاع في المقولات البلاغية التقليدية عند السكاكى والقزوينى وأصحاب الشروح والحواشى من أن تحقق الظاهرة البلاغية في صيغة الأمر تكون إذا انتفى طلب الإلزام، وانتفى طلب الإلزام على سبيل الاستعلاء، ثم أشرنا إلى مغايرة الأمر والنهي في الحديث الشريف لهذه المقولة، إذ يتوفر للحديث الشريف طلب الإلزام على سبيل الاستعلاء، ومع هذا تتحقق الظاهرة البلاغية للأمر في الحديث الشريف في مراعاة خصوصيته بوصفه خطابًا تعليميًا، ونحاول في هذا الفصل بيان ما ذهبنا إليه بتحليل بعض النصوص التي جاء الأمر فيها صريحًا، من ذلك قوله ﷺ: « **اكْلَفُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ فَإِنَّ اللهَ لا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا فَإِنَّ أَحَبَّ الْعَمَلِ إِلَى اللهِ أَدْوَمُهُ وَإِنْ قَلَّ** » (سنن ابى داود ١٣٦٨، ومسند احمد ٢٤٣٦٧، ٢٥٤٧٠، النسائى ٧٦٢، وفى مسند احمد ايضًا ٢٦٠٨٠، ٢٦٣٥٠ رواية طويلة وجاء الحديث بمناسبة قيام الليل) وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: سئل النبي ﷺ: أي الأعمال أحب إلى الله؟ قال: « **أدومُها وإن قل**»، وقال: « **اكلفوا من الأعمال ما تطيقون** » (البخاري ٦١٠٠)، وثم رواية أخرى عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: « **إياكم والوصال** » قالوا فإنك تواصل يا رسول الله قال: « **إنكم لستُم في ذلك مِثلي، إني أبيت يُطعمني ربِّى ويسقيني فاكلفوا من الأعمال ما تُطيقون**» (مسلم ١١٠٣، احمد ١٠٤٣٧)

إن تغير الصياغة هنا إنما هو تغير في السياق بين الروايتين وليس تغيرًا في التراكيب بين الروايات، فإن ثبات العبارة: " اكلفوا من الأعمال ما تطيقون " في الروايتين يعنى التأكيد على نسبتها للنبي ﷺ، وليس هناك ما يمنع من تكرار العبارة منه ﷺ في سياقين مختلفين، فتأتى في مناسبة قيام الليل أو الوصال في الصيام أو غيرها من السياقات التي تتعلق بأخذ النفس بتكليفها فوق ما تطيق من الأعمال، يصدق هذا أيضًا على الجملة التي جاءت في صحيح البخاري برواية السيدة عائشة رضي الله عنها " أحب الأعمال عند

الله تعالى أدومها وإن قل"، وسنقف هنا تحليل هذه العبارة التي جاءت في تركيب الأمر الصريح باستعمال الأمر بالفعل " اكلفوا."

لقد منَّ الله سبحانه على الإنسان بأنه تعالى لا يكلف نفسًا إلا وسعها، ومنهج الإسلام في العبادات والطاعات التي يتقرب بها المسلم من ربه يقتضي ألا يحمِّل المرءُ نفسَه ما لا تطيق، ولا يأخذها بما يخالف فطرتها، وذلك يرجع إلى سببين: الأول أن الإسلام دينُ الفطرةِ السليمةِ والحق ما وافق القلب السليم ودلت عليه الفطرةُ الصحيحةُ، والسبب الثاني: أن أخذ النفس واضطرارها إلى ما لا يلائم فطرتها قد يصيبها بالملل والسآمة، فيترتب على ذلك عدم قدرة هذه النفس على المداومة والاستمرار، ولذلك يقرر النبي ﷺ في نهاية الحديث أن أحب الأعمال إلى الله تعالى أدومها وإن قل، ومن هنا أنكر النبي ﷺ على بعض صحابته ما ينافي الفطرة، فكره أن يصوم أحدهم الدهر ولا يُفطر، كما كره من الآخر أن يقوم الليل ولا ينام، كما كره أيضًا من آخر أن يعتزل النساء ولا يتزوج أبدًا، مقرِّرًا أنه يقوم وينام، ويصوم ويُفطر ويتزوج النساء، تلك هي سنته ﷺ التي حذر من يرغب عنها ويخالفها؛ لما في ذلك من مجافاة الفطرة البشرية.

يستهل النبي ﷺ توجيهه هنا بالأمر الصريح بالفعل " اكلفوا " المجرد، وهو فعل غير شائع الاستعمال، فقد شاع في الاستعمال الفعل المزيد بالتضعيف كلَّف أو المزيد بالتاء والتضعيف تكلَّف، وبذلك نلمس الدقة في توظيف المفردات الدقيقة في دلالتها على المعنى المراد، فإذا كان للإنسان أن يأخذ نفسه بالجهد ويحملها على العمل ولكن ينبغي أن يقتصر ذلك على ما تطيق هذه النفس، فلا يحملها على ما لا تطيق، أو يحملها على ما لا تستطيع المداومة عليه، وبذلك يكون ظاهر الأمر هنا التكليف وحقيقته التخفيف بما يتلاءم مع قدرات النفس، يتضح هذا بتعدية الفعل للمفعول به الاسم الموصول (ما) وما تدل عليه جملة الصلة " تطيقون "

التي تحكم العمل بالطاقة والقدرة، وبذلك تأتى زيادة المفعول به في الجملة تقييدًا للفعل، وتغييرًا للمعنى وليس زيادة في المعنى.

ثم جاء الطلب في الأمر الصريح متبوعًا بجملتين خبريتين مؤكّدتين، ثم إنهما لتؤكدان من جانب آخر الطلب الذي تضمنه الأسلوب الأول، ويأتي هذا التأكيد بذكر السبب وبيان العلة، وكأن هاتين الجملتين جاءتا ردًا على سؤال سائل عن السبب، فيكون الجواب بالأسلوب الخبري التقريري الأول، فإن الله لا يمل حتى تملوا، وفى هذا التقرير إشارةٌ ضمنيةٌ إلى أن الإنسان الذي يأخذ نفسه بفعل ما لا تطيق لابد أن يصيبها بالملل، وقد يكون مجيء الفعل يمل مسندًا إلى الله تعالى على سبيل ما عرف في البلاغة العربية بالمشاكلة ففعل الملل إنما يصيب الإنسان، وننزهه سبحانه وتعالى عن ذلك، ودلالة المشاكلة هنا بيان مدى أثر اضطرار الإنسان لنفسه على القيام بعمل لا تطيقه على علاقة هذا الإنسان بربه سبحانه، وفى ذلك تنفيرٌ لهذا الإنسان من أن يأتي من الأعمال ما يؤدى به إلى هذه النتيجة، ولا ينفصل التقرير الثاني عن دلالة السببية تأكيدًا للأمر الأول " وإن أحبَّ العمل إلى الله أدومُه وإن قل » وبقدر ما يحمل هذا الأسلوب الخبري من دلالات السببِ وتبريرِ الأمرِ الذي استهُل به الحديث، فإنه يحمل في الوقت نفسه دلالة التوجيه العام الذي يصلح في كل مناسبة، ولا يخفى علينا أن تذييل هذا الأسلوب الخبري بالشرط " وإن قل " ويدل دلالة واضحة على مدى اليسر الذي يتضمنهُ منهجُ الإسلام حيث ربط بين حب الله تعالى للعمل وقلته مع تحقيق صفة الدوام.

ومما هو من هذا النمط التي يأتي فيه النص بتعقيب يهيئ للاستجابة للأمر الصريح ما روى عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: « **يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرْنَ الاسْتِغْفَارَ فَإِنِّي رَأَيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ** » فقالت امرأة منهن جَزْلَةٌ وما لنا يا رسُول الله أكثر أهل النار قال: « **تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ**

وَمَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَغْلَبَ لِذِي لُبٍّ مِنْكُنَّ » قالت يا رسول الله وما نقصان العقل والدين قال: « أَمَّا نُقْصَانُ الْعَقْلِ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ فَهَذَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَتَمْكُثُ اللَّيَالِي مَا تُصَلِّي وَتُفْطِرُ فِي رَمَضَانَ فَهَذَا نُقْصَانُ الدِّينِ » (مسلم ك الإيمان ١١٤)

وردت في هذا الحديث أربع عشرة رواية توزعت بين البخاري ومسلم وأحمد والترمذي والنسائي والدارمي وابن ماجه وأبى داود، كما توزعت بين الرواة بين عبد الله بن عمر وأبى هريرة وأبى سعيد الخدري وعبد الله بن مسعود وامرأته زينب، وقد جاء الطلب في الروايات جميعها - باستثناء رواية واحدة - بالأمر بفعل التصدق، وقد اقترن الأمر بالتصدق بالأمر بفعل الإكثار من الاستغفار في روايتين: « تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرْنَ الاسْتِغْفَارَ فَإِنِّي رَأَيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ » (مسلم ك الإيمان ١١٤، ابن ماجه ك الفتن ٣٩٩٣)، كما جاء الأمر بالتصدق مشفوعًا بالأمر بفعل الإكثار غير الواقع على مفعول صريح ملفوظ، مما يدل على أن المقصود إنما هو الإكثار من التصدق « تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرْنَ فَإِنِّى رَأَيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ » (احمد م المكثرين ٥٠٩١)

أما الضواغط الأسلوبية التي تدخل ضمن سياق هذا الحديث المهيئة للتحول بالأمر القولي إلى فعل منجز فإنها هنا تتوزع بين أمرين، أحدهما ينصرف إلى الإخبار بالموقف الغيبي عن كون النساء أكثر أهل النار يوم القيامة، الأمر الذي يستلزم بالضرورة منهن التحول بالأمر إلى فعل منجز حيث إن هذا الفعل هو المنجى من هذه العاقبة التي لوح بها الحديث في الخبر المؤكد الذي تكرر في الروايات، إما بتأكيد الرؤية من المرسل « تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي رأُيتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ » (البخاري ك الحيض٢٩٣)، أو بتأكيد الخبر نفسه: « فَإِنَّكُنَّ أَكْثَرُ أَهْلِ جَهَنَّمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ » (الترمذى ك الزكاة ٥٧٥)، أو أهل النار، على اختلاف في الروايات.

كما نجد من الضواغط الأسلوبية على المخاطب أيضًا ما جاء في بعض الروايات من التعقيب على الأمر بالتصدق بقوله ﷺ: « **تَصَدَّقْنَ وَلَوْ مِنْ حُلِيِّكُنَّ** » (مسلم ك الزكاة١٦٦٧، الترمذي ك الزكاة ٥٧٥، احمد م المكثرين ٣٣٨٨،٣٨٣٢، باقي مسند الأنصار ٢٥٨٠٣)، الدال على الحث على التصدق ولو لم تمتلك المرأة سوى حليها، ومن هنا كان ما ذهب إليه بعض الفقهاء والصحابة من وجوب الزكاة في الحلي، يذكر الترمذي منهم سفيان الثوري وعبد الله بن المبارك (الترمذي ك الزكاة ٥٧٥).

وقد انفردت رواية واحدة باستهلال مغاير يرجع إلى تغير الترتيب: « **يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ مَا رَأَيْتُ مِنْ نَوَاقِصِ عُقُولٍ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِقُلُوبِ ذَوِي الْأَلْبَابِ مِنْكُنَّ فَإِنِّي قَدْ رَأَيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَتَقَرَّبْنَ إِلَى اللَّهِ مَا اسْتَطَعْتُنَّ** » (احمد م المكثرين ٨٥٠٧)، فبدأت بالإشارة إلى نقصان العقل والدين، وقد اشتملت على الضغط السياقي المؤدى إلى التحول بالطلب القولي إلى فعل منجز، أما الطلب في هذه الرواية فقد جاء بالأمر بفعل التقرب المطلق دون تخصيص بالتصدق أو الاستغفار.

وقد انفردت روايتان بالأمر بالتصدق دون ذكر الخبر عن كون النساء أكثر أهل النار، ونلاحظ على هاتين اروايتين أنهما جاءتا بذكر الصدقة من الحلي: « **تَصَدَّقْنَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ وَلَوْ مِنْ حُلِيِّكُنَّ** » (مسلم ك الزكاة١٦٦٧، الدارمي ك الزكاة ١٥٩٥)، مما يقوى احتمال أن تكون الروايتان قد وردتا في معرض استشهاد على الأمر بتصدق المرأة من حليها.

جاء التوجيه المباشر للنساء بالإرشاد والنصيحة في أربعة أساليب بدأت بالنداء وهو في التصنيف البلاغي أسلوب إنشائى، يمارس فاعليته في الاستنصات واستحضار ذهن المخاطب، كما أن إتيان المنادى مضافًا إلى النساء يدل على تخصيص الأمور المنادى من أجلها، فالحديث الآتى بعد النداء خاص بالنساء، وفى ذلك أيضًا تأكيد على الاستحضار، لأن

تخصيص النساء بالنداء أدعى لاستحضارهن لما سيأتي بعد النداء، ثم يتلو النداء أسلوبين طلبيين، يتمثل الأول في الأمر بفعل التصدق والثانى في الإكثار من الاستغفار، والأمران هنا لافتان للانتباه في ذاتهما، لأنهما لا يتوافقان مع التخصيص الذي جاء في مستهل الحديث، فالتصدق والإكثار من الاستغفار من الأمور العامة التي يجب أن يحرص عليها كل مسلم، يستوى في ذلك النساء والرجال، وهذا في حد ذاته يؤكد الاستحضار الذهنى للمنادى، لأنه يستدعى سؤالًا: إذا كان الأمر المتعلق بالنداء هنا أمر عام فلماذا اختصت النساء بالنداء وتوجيه هذا الأمر؟ ولا يدع النبي ﷺ الفرصة للتساؤل فيبين بالأسلوب الخبري القاطع علة هذا التناقض الظاهرى بين تخصيص النداء وتعميم الأمر بعده، ويأتي هذا الأسلوب الخبري مؤكدًا، فهو خبر عن مستقبل لا علم للمخاطب به، ليس هذا فحسب ولكنه خبر مفزع مؤرق ولذلك أثار تساؤل المخاطب على الرغم من التأكيد ليتوالى الحوار التوضيحى التعليمي في بقية الحديث.

استجمعت العبارة الأولى ذهن المخاطب المخصص بالنداء في مستهل العبارة، ويؤكد لنا استحضار أذهان النساء بالأساليب الأربعة الأولى على قصر العبارة التي اشتملت عليها أن الأمر استثار النساء فبادرت إحداهن بالسؤال: ما لنا أكثر أهل النار؟ وبذلك يتأكد لنا أيضًا مدى الدقة في البلاغة النبوية لأن هذا السؤال إنما هو نتيجة طبيعية لما جاء في العبارة الأولى، ويأتي الجواب بعد ذلك مبينًا علل ومبررات مقنعة لما تضمنته العبارة الأولى من طلب وخبر، وإن كان سؤال السائلة تحدد في الخبر فقط لشدة وقعه على النفس، ففيه من الترويع والوجل من المستقبل الآتى والإشفاق على النفس من مضمون الخبر.

إن السياق اللغوى الذي جاء فيه هذا الخبر المثير قد حقق غايته الإثارية بالسؤال الذي ينتقل بالنص إلى بُعد تعليمي خالص، وبذلك نجد

أن الخبر المحفز لإنجاز الطلب أسلم للغاية الثانية في يسر وسلاسة، وبذلك انتقل بناء الصياغة من التوجيه المباشر إلى الحوار المتوائم مع الغاية التعليمية، فمما لاشك فيه أن التعليم المستخلَص من الحوار أثبت للمتعلم، لأن المتعلم مشارك في العملية التعليمية.

وقد جاء جواب النبي ﷺ في ثلاثة أساليب خبرية، وجاء الأسلوبان الخبريان الأول والثاني منها يوضحان واقعًا في حياة النساء، يتعلق الأول بكثرة اللعن وفى ذلك بيان ضمنى لأثر إطلاق العنان للسان دون ضوابط، ويتعلق الخبر الثاني بواقع الحياة الاجتماعية للمرأة، فهي في أغلب الأحوال منكرة لفضل العشير، وهذا هو المقصود بقوله ﷺ يكفرن العشير، والخبر هنا يُنتج دلالة الطلب من أمر ونهى ضمنيين، ففيه بيان ضمنى لوجوب شكر النعمة وذكرها لصاحبها بالقول والعمل، كما أن فيه طلب الكف كثرة اللعن وكفر العشير، وذلك ببيان سوء العاقبة التي تنتظر منكر النعمة وجاحد الفضل، أما الخبر الثالث فقد جاء في صياغة لغوية مختلفة، فلا يقتصر على كونه خبرًا فحسب بل جاء متضمنًا دلالة التعجب الدالة على الضيق والضجر من هذه الخصلة الذميمة، وبذلك تتكشف الدلالات في بلاغته ﷺ في هذا الخبر، فنجد فيه الإخبار عن نقصان العقل والدين عند النساء، « **مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلُبِّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ** »

كما نجد في هذا الخبر تحذيرًا ضمنيًا للرجال من فتن النساء فهن على نقصان عقولهن أقدر على الفوز بما يردن من الرجل، ومن هذا التناقض الضمني بين حالي الضعف والقوة تبرز أمامنا دلالة التعجب من قدرتهن على الغلبة مع الإقرار بضعفهن، أضف إلى ذلك النفي الذي استهل به النبي ﷺ هذا الخبر والذي أعقبه بالإثبات ليُصبح الأسلوب

مشربًا بدلالة القصر والتأكيد، فهذا ما يؤكد دلالة الضجر من هذه الصفة والتبرم بها والتعجب منها في آن واحد.

وقد كان هذا مثيرًا لتساؤل آخر من هذه المرأة إذ بادرت بقولها: ما نقصان العقل والدين؟ ليأتي جواب النبي ﷺ شافيًا قاطعًا في بيان الأسباب، وتلك هي الغاية التعليمية المبعوث بها ﷺ، فبين لها ولغيرها من النساء أن دليل نقصان العقل والدين كون شهادة امرأتين بشهادة رجل، وكون المرأة تمكث الأيام لا تصلى وهى حائض.

وقد تأتى الظاهرة البلاغية هنا من أن الأمر ليس أمرًا بشيء محدد، ولكنه أمر يولد الكناية عن الأمر المقصود، فالملفوظ شيء والمقصود شيء تابع له، وهذا الشيء التابع هو الذي ينتج الضغط للتحول بالأمر إلى فعل منجز، وقد أُتبع الأمر بتعقيب مهيئ بالأسلوب الخبري للتمكين للمقتضى الطلبي مثال ذلك في هذا النص: « **ابْغُونِى ضُعَفَاءَكُمْ فَإِنَّمَا تُرْزَقُونَ وَتُنْصَرُونَ بِضُعَفَائِكُمْ** » (البخاري ك الجهاد والسير ٢٦٨١، الترمذي ك الجهاد ١٦٢٤، النسائى ك الجهاد ٣١٢٨، ابو داود ك الجهاد ٢٢٢٧، احمد م العشرة ١٤١١، م الأنصار ٢٠٧٣٨)

لا يقف الأمر عند حدود طلب الحنو والمعاونة والمجالسة، ولكنه يتعدى هذا إلى أبعاد أخرى في العلاقة مع الضعيف، تتمثل في التأثير البلاغي للتراكيب الذي يهدف إلى حمل المسلم على الاقتناع بذلك والتحول بالأمر إلى فعل منجز، إذ يجعل النبي ﷺ نفسه طرفًا في هذه العلاقة ولكنه طرف يقوى به موقف الضعيف، معتمدًا على المحددات السياقية وتأثيرها الخاص على المتلقى في الحرص على الإنجاز.

وقد جاءت بلاغة الحديث الشريف جامعة بين التأثير والإقناع ومن المعلوم أن التأثير عاطفي يخاطب الشعور والإحساس وأن الإقناع عقليّ فكريّ يخاطب العقل، أما التأثير فينتجه الأمر بالفعل " ابغوني " وإذا كان

البعد البلاغي للقول إنما يكون بإنتاج دلالات إضافية لا نقول على المعنى الأصلي ولكن على المعنى الحرفي، فدلالة الفعل هنا لا يستوعبها المعنى الحرفي، إذ كيف يكون طلبُ الرسول ﷺ من ناحية، وكيف يكون طلبه في الضعفاء من ناحية أخرى فالأمر يتعدى ولا شك هذا المعنى الحرفى المحدود إلى دلالات الحث المؤثر للمسلم الناتج عن اقتران النبي ﷺ بالضعفاء، وأى مسلم لا يحب أن يسعى إلى النبي ﷺ سعيًا فيتقرب منه ومما يقربه منه فإذا ما كان وفق ما تقتضيه دلالة الحديث هذا التقرب من رسول الله ﷺ يتحقق بالتقرب من الضعفاء ومساعدتهم والحنو عليهم والأخذ بأيديهم سعى المسلم إلى هذا سعيًا وبذلك تتحقق الغاية الإرشادية التعليمية للحديث الشريف بهذه الوسائل البلاغية التأثيرية التي تضمنها الإنشاء الطلبي " ابغونى " في الضعفاء ولعله ليس بحاجة إلى الإشارة مدى قيمة تعلق الجار والمجرور بالفعل في هذا الأسلوب.

أما الإقناع الذي يخاطب العقل والفكر فتنتجه دلالة القصر في قوله ﷺ فإنما تنصرون وترزقون بضعفائكم، ولا ينفصل القصر عن التأثير الوارد في مستهل الحديث، ولكنه يغذيه ويعضده بلفت المتلقى إلى بعدٍ نفعي ليتأمل المتلقى بعقله وليرى أنه يُرزق برزق هؤلاء الضعفاء ويُنصر بنصر الله لهؤلاء الضعفاء، بل إن الرزق والنصر وفق ما تقتضيه دلالة القصر هما السبب في هذا الرزق والنصر، ومن ثم يتهيأ المتلقى للاستجابة للأمر الأول بذلك أيضًا نتبين كيف جعل في البلاغة النبويةُ الأمر مؤيدًا بالدليل العقلى الذي يصفى نفس المسلم ويهيؤها للاستجابة والمبادرة إليها.

ويأتي الضغط الأسلوبى في التعقيب إحكامًا للأمر الصريح متمثلًا في ضرب المثل الذي يأتي مفندًا للمبررات التي ربما تقعد بالمتلقى عن الإنجاز، مثال ذلك: « اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنِ اسْتُعْمِلَ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ »

(البخاري ك الأذان ٦٥٢، ٦٥٥، ك الأحكام ٦٦٠٩، ابن ماجه ك الجهد ٢٨٥١، أحمد باقى م الكثرين ١١٦٨٣، ١٢٢٩١).

يُستهل السياق اللغوى للنص بالطلب بالأمر بفعلى السمع والطاعة " اسمعوا وأطيعوا " ونلاحظ أن الأمر هنا جاء مطلقًا، بل جاء مشفوعًا بنفى ما يمكن أن يقيد هذا الإطلاق من صفات الحاكم، وهذا النفى هو ما تضمنته دلالة أسلوب الشرط، إذ لم يأت النفى صريحًا ولكنه جاء ضمنيًا بما يحقق إنتاج الظاهرة البلاغية.

جاء الشرط في تركيب خاص يرد أحيانًا في استعمالات البلغاء غير أنه لا يتخلى عن هذه الخصوصيه، وخصوصيته تأتى من خاصيتين في التركيب، هما حذف جواب الشرط لأنه مفهوم من جملتى الطلب المتقدمتين، وأنه جاء مسبوقًا بالواو، وهنا نجد المبرر البلاغي للقاعدة النحوية التي تمنع تقدم جواب الشرط على فعل الشرط وأداته، فليس من الصواب دلاليًا الزعم بأن جواب الشرط تقدم على أداته وفعله، إذ لو صح هذا لصح أن يقال " إن استعمل عليكم عبد حبشى فاسمعوا وأطيعوا " وهذا غير صحيح لأنه يجعل استعمال العبد الحبشى شرطًا للسمع والطاعة، وما هو بشرط في الحقيقة، ولكن الحقيقة أن استعمال العبد الحبشى قد يكون شرطًا في عدم الطاعة، وصياغة أسلوب الشرط بهذه البنية الخاصة هي التي تنفى هذا الشرط بل تنفى غيره من الشروط، وهذا ما تفيده الواو، ولك أن تتصور الكلام بدون حرف الواو لتقف على أثرها في إنتاج دلالة نفى أي احتمال يحول دون السمع والطاعة.

ومن أمثلة ذلك أيضًا ما يتعلق بالموضوع نفسه، ويرمى إلى نفى المبررات التي قد تدفع إلى عدم الاستجابة والإنجاز، ومن ثم يأت دفعها ضغطًا أسلوبيا لإنجازها قوله ﷺ: « **عَلَيْكَ السَّمْعَ وَالطَّاعَةَ فِي عُسْرِكَ وَيُسْرِكَ وَمَنْشَطِكَ وَمَكْرَهِكَ وَأَثَرَةٍ عَلَيْكَ** » (مسلم ك الإمارة ٣٤١٩، احمد م المكثرين ٨٥٦٩، الأنصار ٢١٦٧٥)

إذ يأتي هذا النص في إطار السياق العام لتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم ببيان ما ينبغى على المحكوم تجاه الحاكم تنظيمًا للعلاقة في المجتمع الإسلامى، إذ يعمل الإسلام كما أسلفنا في أحاديث أخرى إلى على تنظيم العلاقات، فالمجتمع الإسلامى مجتمع متحضر يقوم على النظام الدقيق الذي يبين لكل فرد حقوقه وواجباته، وقد جاء هذا الهدى الشريف في أسلوب خبرى يتضمن بتراكيبه دلالة الطلب، فقد تقدم المسند (الخبر - عليك) على المسند إليه (المبتدأ - السمع والطاعة) مع أن المبتدأ معرفة، وبهذا التقديم والتأخير تنشأ دلالة التخصيص والقصر، أي ليس عليك إلا السمع والطاعة تجاه من يتولى أمرك، ثم توالى الجار والمجرور المتعلق بفعل الكينونة المحذوف، وبذلك تكون دلالة الحديث: الطاعة كائنة عليك في عسرك ويسرك، ومَنْشَطِك ومَكْرَهِك، وأثَرَة عليك، أي في أحوالك كلها مهما تضاربت هذه الأحوال أو تناقضت.

يبين الحديث الشريف أن وجوب السمع والطاعة يتحقق في جميع الأوضاع والمواقف حتى إن تباينت هذه المواقف وتعارضت، وبذلك يأتي الطباق دالًا على شمول أحوال الإنسان كلها، فإذا كنت في عسر من أمرك أو يسر فليس عليك إلا السمع والطاعة، وإذا كنت في مَنْشَطِك أي في مواجهة أمر تخف إليه وتُقبل عليه في نشاط ورغبة، أو كنت في مَكْرَهِك، أي في أمر تأباه نفسك ولا تستريح له فلا عليك إلا السمع والطاعة، بل إذا كنت في أثَرَةٍ عليك أي إذا كان السلطان يؤثر غيرك عليك، ويقرب عنده سواك فليس عليك عليك أيضًا إلا السمع والطاعة، وبذلك تأتى هذه الحال الأخيرة بمثابة فصل القول الذي يقطع ما يُحتمل أن يقوم من جدل حول أمر الطاعة، لأنه يجعل الطاعة متعلقة بأمر يعد خصوصية من خصوصيات الإنسان التي تمارس فعلها في نفسه، فمن العسير على الإنسان أن يسمع ويطيع من يذهب في تفضيل غيره عليه، فيقدم غيره ويؤخره، وبذلك تقطع

بلاغة الحديث الشريف في إحكام ودقة أي منفذ للخروج على الحاكم بذكر هذا الموقف الذي يتعلق بالنفس البشرية، فيمثل لها دافعًا للخروج على الحاكم، باستثارة النوازع الذاتية في نفس الإنسان.

وإذا كان الأمر في الأحاديث السابقة قد عُقِّب عليه بما يهيئ المتلقى للعمل بالمقتضى الطلبي التعليمي فإن النص الآتى يأتي بالمهيئات في مستهل النص، إذ جاء الأمر الصريح بعد أن استجمعت التمهيدات ما يهيئ نفس المتلقى إلى تلقى هذا الأمر، عن أبى هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ « **لا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا ولا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا أَولا أَدُلُّكُمْ عَلَى شَىءٍ إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ أَفْشُوا السَّلامَ بَيْنَكُمْ** » (مسلم ك الإيمان ٨١، احمد باقى م المكثرين ٨٧٢٣)، وقد جاءت بقية الروايات مصدرة بالقسم: « **وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لا تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ** » (الترمذى ك صفة القيامة ٢٦١٢، ابو داود ك الأدب ٤٥١٩، ابن ماجه المقدمة ٦٧، ك الأدب ٣٦٨٢، احمد م العشرة ١٣٣٨، ١٣٥٥، باقى م المكثرين ٩٣٣٢، ٩٧٨٨، ١٠٠٢٧، ١٠٢٣٨)، **والروايات كلها بهذه الصياغة عن أبى هريرة أو الزبير بن العوام.**

ينأى النص عن الاستهلال بالتوجيه المباشر بالأمر أو النهى،، ونجد البلاغ هنا ليس مجرد إلقاءِ عبءٍ والتخفف من تبعة، ولكنه حرصٌ تام على أن يتمكن مضمون الطلب من نفس المتلقى تحقيقًا للغاية الإيضاحية الإبلاغية التي تمثل جوهر الخطاب التعليمي، يتحقق ذلك من خلال البيان المصاغ في تأنق ودقة أول ما نلمحه من آثارهما، ذلك الاستهلالُ المثيرُ اللافت الذي يتضمنه القسم " والذى نفسى بيده " ثم لا تقعد الوسائل البلاغية بالنص عند ذلك الحد، فيثير المتلقى بوسيلة أخرى إذ يبادره بنفى **دخول الجنة " لا تدخلوا الجنة "** ليبلغ من استحضار المتلقى مبلغًا بجعله مهيأً، لتتحقق أقصى درجات مراعاة مقتضى حال المتلقى، الذي يستوقفه القسم كما يزعجه نفى دخول الجنة، بما تشكله الملابسات السياقية عند المتلقى لهذا الخبر عن المستقبل، ثم ينساب السياق الداخلى بعد ذلك في

قوة تبلغ مداها عبر هذا التسلسل المنطقى التعليمي الذي يجعل دخول الجنة معلقًا بالإيمان، كما يجعل الإيمان معلقًا بتبادل المحبة بين المسلمين، ثم لا يكون الأمر إلا بعد إثارة أخرى وقد بلغت النفس مبلغها من التشوق الذي يبتغى المتلقى فيه أن توضع قدماه على سلوك معين يؤديه لتطيب نفسه بالمحبة والإيمان والظفر بالجنة، فتكون الإثارة هنا بالاستفهام: " ألا أدلكم على شئ إذا فعلتموه تحاببتم؟ " فلا شك أن نفس المتلقى المسلم ـ بما تحقق لها من ملابسات التصديق السياقية الخارجية ـ قد بلغت بها الإثارة مبلغها من الأساليب المثيرة في مستهل الحديث وفى خاتمته، ليأتي الأمر بعد ذلك صافيًا بلا كدر لينا بلا غلظة فتتلقاه نفس المتلقى المسلم بارتياح تلقى الغائب الذي اشتاقت إليه لا تلقى المأمور الذي يضجر بما يؤمر، فقد تحول النص بالأمر من كونه مزيدًا من المسئولية والتبعات إلى كونه حلمًا تاقت إليه النفس، وليكون ذلك - من جهة أخرى - آخر ما يطرق سمع المتلقى وذلك يكون أدعى لانفعال النفس به وسكونها إليه بعد ارتياحها لسماعه، ونلاحظ هنا أن التسلسل المنطقى بدأ بالنتيجة وانتهى بالسلوك الذي يبلغ به المسلم هذه النتيجة، وفى هذا عدول خاص عن المألوف، تتحقق به الإثارة والتشويق وكسر الألفة التي تجعل الأمر باردًا جافًا تنبو عنه النفس وتتلقاه بغير اكتراث فلا تمارس الدلالة فاعليتها في المتلقى.

ويأتي السياق الصرفى، أو الوظيفة الصرفية للسياق - على حدج تعبير فيرث - منسجمة مع العناصر السياقية الأخرى، فيستوقفنا هنا الفعلين " تحابوا - تحاببتم " لدلالتهما على التفاعل، فالمحبة بين المتلقين المسلمين لا تقتصر على إحساس فردى، ولكنه أحساسٌ جماعى يهيمن على مجتمع المسلمين فلابد له من التبادل، فالأمر لا يقتصر على وجود فرق بين تحابوا أو تحاببتم. وأحببتم، بل يتجاوز ذلك إلى تميز الفعل "

تحابوا وتحاببتم " عن قولنا مثلًا: " أحب بعضكم بعضًا " لدلالة " تحابوا وتحاببتم " على التزامن الذي لا يتوفر لصيغة أخرى فيكون الحب متبادلًا بينكم في آن واحد، كما يستوقفنا أيضًا قوله ﷺ " أفشوا " لأن الإفشاء انطلاق وبشر وانتشار لا يكفى بديلا عنه أن نقول - مثلًا - " ألقوا السلام " فلعلك تلاحظ معي أن الإلقاء فيه الجمود والبرد والجفاف بخلاف الإفشاء الذي تشع منه حرارة المحبة ونبض الود والألفة.

وشبيه بالنص السابق في التمهيد للأمر الصريح بمهيئات للعمل بمقتضى الأمر الصريح الحديث التالي: عن واصل بن حيان قال أبو وائل: خطبنا عمار فأوجز وأبلغ فلما نزل قلنا يا أبا اليقظان لقد أبلغت وأوجزت فلو كنت تنفست فقال إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: « **إِنَّ طُولَ صَلاةِ الرَّجُلِ وَقِصَرَ خُطْبَتِهِ مَئِنَّةٌ مِنْ فِقْهِهِ فَأَطِيلُوا الصَّلاةَ وَاقْصُرُوا الْخُطْبَةَ وَإِنَّ مِنَ الْبَيَانِ سِحْرًا** » (مسلم ٨٦٩، احمد ١٨٣٤٣، ابن حبان ٢٧٩١)

لا تقتصر بلاغةُ النبي ﷺ على ما تنطوى عليه أقواله من أدوات بلاغية، يستخدمها في دقة وإحكام ليبلغ بعبارته أقصى غاية تأثيرية إقناعية في المتلقى، ولكنه ﷺ يتجاوز هذا الحد إلى الوقوف على المعرفة البلاغية، ومن أوجه المعرفة البلاغية التي تحدث عنها البلاغيون الإيجاز، وقد أعلى البلاغيون من شأن الإيجاز حتى جعل بعضهم البلاغة الإيجاز، والنبى ﷺ يراعى ذلك دائمًا في أحاديثه، فالأحاديث في جملتها موجزةٌ قصيرة على كثافة معانيها، ووفرةِ دلالاتِها، ويتمسك النبي ﷺ بالإيجاز قولًا وعملًا، فمثلما يتعهده في أحاديثه وخطبه، يأمر به ويحث المسلم عليه إذا كان من الذين أنعم الله عليهم وجعلهم من الأمة التي تدعو إلى الخير وتأمر **بالمعروف وتنهى عن المنكر، فالنبي ﷺ يبين للإمام الذي يخطب في المسلمين ويصلى بهم أنه من إدراكه الصحيح للفقه أن يقصر خطبته ويطيل** صلاته، وليس التقصير عن خلل وإنما عن إيجاز وإحكام اقتداء برسول الله ﷺ.

إن الحديث في ذاته هنا يتوزع بين أسلوبين، فيبدأ النبي ﷺ بالأسلوب الخبري الذي يحمل بيانًا صريحًا مؤكدًا بأداة التوكيد " إن "، يؤكد فيه النبي ﷺ اتصاف الخطيب بالدراية والمعرفة بأمور الفقه ما دام يقصُر خطبتَه ويطيلُ صلاتَه، وينبغي أن نتنبه إلى عدة ملاحظات في بنية الأسلوب الخبري لما لها من إسهام في إنتاج الدلالة.

فقد قدم النبي ﷺ طول الصلاة على قصر الخطبة، وفى هذا دلالة على لفت انتباه المتلقى أهمية الشئ المقدم، فهو الذي يتصدر العبارة، وهو أول ما يطرق سمعَ المتلقى أو تقع عليه عيناه، كما ينبغى أن نتنبه أيضًا إلى التضاد الذي جمع بين دلالة الطول والقصر وقد جاء الطول مضافًا إلى الصلاة والقصر مضافًا إلى الخطبة، فليس الطول مطلوبًا بشكل مطلق لأنه من التيسير الذي سنه رسول الله ﷺ التخفيف في الصلاة، وبذلك يفهم طول الصلاة هنا بالقياس إلى الخطبة، كما يفهم قصر الخطبة بالقياس إلى الصلاة، وهذه الدلالة من الدلالات الذي ينتجها التركيب النحوى الذي يمثل علم المعاني في الورس البلاغي عند العرب، وهو أمر ولا شك يحتاج إلى تمكنٍ من اللغة وإدراكٍ لأسرارها ووقوف على دقائقها التعبيرية وخفاياها، وهى كلها أمور تمكن منها النبي ﷺ وتيسرت له.

بعد تلك الحقيقة الواضحة الجلية التي وضعها النبي ﷺ بين أيدينا في الأسلوب الخبري يبنى توجيهه وإرشاده في الأسلوب الإنشائي الطلبي في الشق الثاني من الحديث، ويأتي الإنشاء الطلبي في الأمر بفعلي الطول والقصر، وهى بنية تضاد أيضًا تقوم على أساس من التضاد الأول في الأسلوب الخبري، فالأمر بالإطالة يقع على الصلاة، والأمر بالتقصير يقع على الخطبة، ويأتي الإنشاء الطلبي مبنيًا على أساس إقناعي لما ثبت في الذهن من الأسلوب الخبري الأول، وبذلك يعد الأسلوب الخبري تمهيدًا

للأسلوب الإنشائي وبذلك أيضًا تتحقق الغاية الإقناعية، فالنبى ﷺ قبل أن يأمر بشيء يمهد لأسباب الاستجابة بالعلل والبراهين.

ثم يأتي الأسلوب الخبري: " وإن من البيان سحرا " بمثابة التعقيب وإن كان المقتضى الطلبي - فيما ذهب الشراح - يحتمل وجهين: أحدهما أنه ذم لأنه إمالة للقلوب وصرفها بمقاطع الكلام إليه حتى تكتسب من الأثم به كما يكتسب بالسحر وأدخله بعضهم لذلك في باب ما يكره من الكلام، وعلى هذا يحمل الذم دلالة النهي الضمني، والثاني أنه مدح لأن الله تعالى امتن على عباده بتعليمهم البيان وشبهه بالسحر لميل القلوب إليه وأصل السحر الصرف، فالبيان يصرف القلوب ويميلها إلى ما يدعوا إليه صاحب هذا الكلام، وهذا التأويل يصرف الأسلوب إلى المدح الذي يحمل دلالة الأمر الضمني، ونرى أن الأسلوب الخبري لا ينصرف إلى الذم الخالص أو المدح الخالص، بل هو يجمع بينهما فينصرف إلى التنبيه على حقيقة خطورة البيان وقوته، ويأتي المقتضى الطلبي على هذا حلاملًا الدعوة إلى حسن سياسة البيان فلا يصرفه المسلم إلا في وجوه الحق والصدق، فهو قدرة وملكة خاصة لا تُمدح ولا تُذم في ذاتها، ولكن يتعلق مدحها أو ذمها بالوجوه والمواقف التي تُستعمل فيها، كما يتعلق بنية مستعملها، وبذلك تأتى دلالة التنبيه في المقتضى الطلبي حاملة معنى الحذر في استعمال هذه القدرة والتحذير من سوء اسنعمالها.

ومن الأحاديث التي مهدت َلها الأساليب الخبرية للأمر الصريح: عن أبى هريره رضي الله عنه عن النبي ﷺ قَال: « **تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ لأَرْبَعٍ لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّينِ تَرِبَتْ يَدَاكَ** » (البخاري ٤٨٠٢، مسلم ١٤٦٦، ابن حبان ٤٠٣٦، سنن ابى داود ٢٠٤٧) وورد الحديث في غيرها بالنص نفسه



لعل أول ما يلفت الانتباه في الأسلوب الخبري هو دقة العبارة وإحكامُها في التمهيد للأمر الصريح، فقد جمعت الصياغة هنا ما يفي بإيضاح الأمر الذي يتناوله ﷺ وقد جاء هذا الإيضاح والبيان في إيجاز وتركيز، فالحديث يطرح جوانب متعددة للزواج وأسس الاختيار، ولكنه مع ذلك جاء في كلمات قلائل تعلق بذهن الخاصة والعامة، وهذا من مراعاته ﷺ لحال المخاطب، فالقضية المطروحة هنا تهم كل مسلم، مهما كان حظه من العلم والمعرفة، ولذلك جاءت العبارة سهلة ميسورة، يقف الجميع على معناها دونما حاجة إلى بحث.

أما التركيب النحوي للصياغة فقد جاء دالًا بذاته موزعًا بين الخبر والطلب الصريح، وفائدة الخبر كما يقول البلاغيون إعلام المخاطب بمضمون هذا الخبر، كما أن للخبر لازم فائدة يتحدد في إعلام المخاطب أن المتحدث يعلم مضمون هذا الخبر، وللفائدة ولازم الفائدة هنا دلالتهما في السياق اللغوي لهذا الحديث، لأن الخبر تضمن طرحًا لعدة أمور جاء تحديدها بالعدد دالًا على الإحكام لما فيه من دلالة الحصر، الذي لا يتجاوز فكلا يزيد أو ينقص، ودلالة لازم الفائدة هنا تتحدد في الإبانة عن معرفة المتحدث بهذه البدائل، فإذا ما أمر بعد ذلك بالالتزام بأحد هذه البدائل دل ذلك على أنه لا يجهل ما سواها، ولكنه يعلم ذلك كله ويختار من بينه، وبذلك يأتي الاختيار بعد معرفة دقيقة، يدل عليها - إلى جانب ما قدمنا - ذلك الاستهلالُ الذي يدل على ثقة في المعرفة والعلم، فقد جاء الخبر فيه قاطعًا حاسمًا حسم اليقين.

ثم نجد النصيحة بعد ذلك قد جاءت في أسلوب الأمر الصريح متضمنًا جانبًا من الجوانب التي سبق الإخبار عنها، مُذيلًا بخبر لا يخلو من دلالة الدعاء والتبشير، ليكون ذلك أدعى للاستجابة، فالبشرى هنا إنما هي لمن استجاب للأمر المطروح في العبارة، وينبغي أن ننبه إلى أن الأمر هنا

لا يعنى تخصيصًا أو قصرًا على جانب الدين فحسب، ولكن الأمور الأخرى التي ذكرت قبل ذلك تتضمن من الأسباب الشرعية ما يرغب في نكاح المرأة، ولكن ذلك الأمر يعنى أن التجاوز عن أي عنصر من العناصر المرغبة جائز باستثناء شرط الدين، فلا تمنع دلالة بلاغة الحديث من اجتماع الدين والغنى، أو الدين والحب، أو الدين والجمال.

ومن الأحاديث التي خلا فيها الأمر من المقدمات والتعقيبات ما روى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **« مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين وفرقوا بينهم في المضاجع »** (ابو داود ٤٩٥)

يجمع الأمر الصريح في هذا الحديث الشريف بين أمر من أمور العبادة وأمر من أمور السلوكيات الاجتماعية والمعاملات، وإن كان مرجع الكل إلى طاعة الله سبحانه وتعالى، والحديث الشريف في جمعه بين هذه الأمور يكشف جانبًا من الجوانب التربوية في التشريع الإسلامى، يدل هذا الجانب بدوره على مدى اهتمام الإسلام بالتربية في مرحلة الطفولة، لأنها هي المرحلة التي تؤصل الطباع في نفس الإنسان، فمن نشأ على الطاعة صارت الطاعة له طبعًا فلا يستريح ولا تستقر به الأمور إلا إذا أدى ماعليه مما تستوجب هذه الطاعة، أما من تخلى عن الطاعة في صغره فإنه يحاولها في كبره ولكنه لايطيقها إلا بمعاناة النفس، ومن هنا يبين لنا النبي ﷺ كيف نربى أولادنا على طاعة الله حفظًا لهم من الانجراف في طريق المعصية، وحماية لهم من الفتن العارضة، وقد جاء التوجيه في الحديث مراعيًا لمراحل الطفولة متدرجًا بأسلوب التربية بين هذه المراحل، فما يصلح لتوجيه الأبناء وهم أبناء سبع سنين لا يصلح لهم وهم أبناء عشر سنين.

لقد جاءت أساليب الحديث كلها إنشائية طلبية باستعمال أساليب الأمر الصريحة، وذلك يتلاءم مع الغاية التعليمية الإرشادية للحديث، ونلاحظ أن الأمر هنا حقيقيّ لم يخرج عن دلالة الأمر لغرض بلاغي آخر، فهل يعنى ذلك خلو هذه الأساليب من الملامح البلاغية؟ إن الملامح البلاغية في هذه الحالة تلتمس من الدقة في التعبير وإحكام العبارة، بحيث يتمكن المعنى في نفس المتلقى كتمكنه في نفس القائل، وتعد كل الوسائل اللغوية المستعملة في تحقيق هذا الغرض من الملامح البلاغية، ولابد أن نفرق هنا بين المقامات، فقد اهتمت البلاغة العربية بما يمليه المقام، فالمقام هنا مقام تعليم وتربية وتوجيه، ولذلك كان الأنسب له التوجيه المباشر الذي يهتم بالحقيقة المراد التوجيه إليها، والتركيز على المضمون التعليمي المستهدف.

نتبين الدقة في استخدام الأساليب في هذا التنوع بين الأمر بالأفعال لتحقيق المناسبة، فقد استهلت الأساليب الإنشائية هنا بالأمر بالفعل " مروا " الذي يحمل دلالتى أمر، فمعنى الفعل في ذاته والصيغة الصرفية التي جاء الفعل في قالبها، مما يجعل الأمر هنا موضوعًا للمتحدث ﷺ وهو في الوقت نفسه موضوع المتلقى الذي ينعكس على متلقٍ آخر هم الابناء الذين بلغوا السابعة من عمرهم، ثم نجد بعد ذلك الاحتفاظ بالصيغة الصرفية " الأمر " مع اختلاف المعنى ليتناسب مع مرحلة تالية تتطلب أسلوبًا مغايرًا في التربية، فجاء الأمر بالفعل " اضربوهم " مناسبًا لتقويم الأبناء في العاشرة من عمرهم، ثم نجد الأمر بعد ذلك بفعل التفريق محددًا بالجار والمجرور، فلم يعن الأمر مطلق التفريق وإنما قصره على المضاجع فقط، لما لهذا الموقف من حساسية خاصة تستوجب هذا التفريق.

❖ **الأمر الصريح في جواب الشرط:**

نلفت هنا إلى أن ما قمنا به من محاولة استقراء وضعت بين أيدينا حقائق تتعلق بالطلب في جواب الشرط، منها أن جواب شرط إذا يأتي في

الغالب في صيغة الطلب الصريح، ويغلب على الطلب في جواب شرط إذا أن يكون في صيغة الأمر الصريح، ويأتي أسلوب الشرط بإذا والأمر الصريح أو النهي الصريح في جوابها عندما يتعلق الموقف بأمر تشريعي، ولكن الموضوع يحتاج إلى استقصاء إحصائي في بحث مستقل، فسنقف هنا على بعض النماذج من الأمر الصريح في جواب الشرط.

عن أبي هريرة ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: « **إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون واتوها وأنتم تمشون، وعليكم السكينة، فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا** » (البخاري ٨٦٦، مسلم ٦٠٢، ابو داود ٥٧٢، الترمذي ٣٢٧، ابن ماجه ٧٥٥، احمد ٧٦٤٩)، وفي رواية في البخاري ٦١٢ عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ " إذا أقيمت الصلاة فلا تقوموا حتى تروني وعليكم بالسكينة " نعرض لهذا الحديث في هذا المقام على الرغم من أن جواب تنوع بين النهي والأمر في الرواية الأولى لأن الأمر الصريح هو الغالب على جواب الشرط، فجاء في جواب الشرط الأمر بالأفعال " واتوها، فصلوا، فأتموا "، ونلاحظ أن أساليب الشرط تغلب على تراكيب هذا الحديث الشريف، وهي من الأساليب التي تعد سمات سائدة في بلاغة الحديث النبوي، وهذا يعكس مظهرًا عامًا في بلاغة الحديث إذ يتناسب أسلوب الشرط ببنيته المحكمة مع الغاية التعليمية التي تتضمنها الأحاديث النبوية الشريفة، والأسلوب الأول أداته " إذا " التي تفيد تحقق الفعل في الزمن المستقبل وبذلك تحقق دلالة الشرط تقييد الفعل في الزمن المستقبل، مما يفيد التجدد والاستمرار، أي كلما أقيمت الصلاة وجب على المسلم أن يلتزم بمضمون جواب الشرط، ونلاحظ أن جواب الشرط جاء في صيغة الطلب الذي تضمن نهيًا وأمرًا " فلا تأتوها وأنتم تسعون واتوها وأنتم تمشون "، وتجتمع دلالة الطلب هنا على التأكيد على وجوب السكينة والوقار، فعلى الرغم من أن النهي يفي بطلب السكينة فإن الأمر

يؤكد دلالة طلب هذه السكينة، وبذلك تبرز للمتلقي أهمية هذا السلوك في الإقبال على الصلاة، وذلك ينعكس من ناحية أخرى على ما ينبغي أن يكون المسلم عليه من السكينة والخشوع في صلاته، فإذا كان السعي للصلاة ينبغى أن يتم بهذه السكينة وهذا الخشوع، فالصلاة نفسها أولى بهذا.

وعلى الرغم من أن السكينة تبرز بوصفها دلالة ضمنية من خلال النهي والأمر في جواب الشرط، فإن الحديث يؤكد عليه بالتصريح المباشر في الأسلوب الخبري " وعليكم السكينة " تأكيدًا لوجوب السكينة والخشوع، ثم يأتي أسلوب الشرط مبينًا للكيفية التي يتحقق بها الخشوع حتى يكون المسلم في إحكام من أمر طاعته، " فما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فأتموا "، وبذلك وجب على المسلم أن يتجنب محاولة التعجل المخل بمظهر الخشوع والسكينة في المسجد.

عن أبى هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: « **إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ فَلْيُجِبْ فَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ وَإِنْ كَانَ مُفْطِرًا فَلْيَطْعَمْ** » (مسلم، ١٤٣١، ابو داود ٧٨٠، ٢٤٦٠، احمد ١٠٣٥٤، احمد ١٠٥٩٣)، وأخرى عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ « **إذا دعي أحدكم إلى طعام وهو صائم فليقل إنى صائم** » (مسلم ١١٥٠، سنن ابى داود ٢٤٦١، ٧٨١، احمد ٧٣٠٢)، وثم رواية أخرى عن جابر نصها: « **إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إلى طَعَامٍ فَلْيُجِبْ فإن شاء طعم وإن شاء ترك** » (مسلم ١٤٣٠)، وفى رواية أحمد ١٥٢٥٦: « **إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ فَلْيُجِبْ فإن شاء طعم وإن شاء ترك**»، وثم رواية عن عبد الله بن عمر نصها: « إذا دعي أحدكم إلى وليمة فليأتها » (الموطأ ١١٣٧، البخاري ٤٨٧٨، أبو داود ٣٧٣٦، أحمد ٤٧٣٠، ٤٩٤٩، ٥٧٦٦)

تتفق هذه الروايات جميعها في أنها جاءت في أساليب الشرط، على اختلاف بينها في عدد الأساليب، وأن جواب الشرط الأول جاء فيها جميعها في صيغة الأمر الصريح الذي احتفظت به الروايات جميعها في صورة الفعل المضارع المسبوق بلام الأمر، مما يؤكد ثبوت نسبة الأسلوب

إلى رسول الله ﷺ على الرغم من اختلاف الرواة، ونلاحظ أن الاختلاف جاء في بعض الألفاظ (فليجب ، فليأتها)، أو جاء الاختلاف بنقص الأساليب في بعض الروايات،وهو اختلاف لا يؤثر على المعنى ولا على الأسلوب الذي جاء فيه.

من الواضح الجلى أن أسلوب الشرط مثل البنية الأساسية لبلاغة هذه الحديث النبوي الشريف، وقد جاءت بنية أساليب الشرط جميعُها في إطار الإيجاز الذي يمثل بدوره جوهر البلاغة، فالإحاطة بالمعنى في أقل ما يمكن من المفردات من دلائل بلاغة المتحدث، ولقد كان الإيجاز سمة أصيلة في أحاديثه ﷺ ، فقد أوتى جوامع الكلمة وبذلك يصل إلى أعلى مستوى للبشر في الأداء اللغوي المحكم الجامع المانع، يشهد بذلك في هذا الحديث أنه تضمن في الرواية الأولى ثلاثة مقاطع، جاء كل مقطع فيها مكونًا أسلوب شرط يتكون بدوره من ثلاثة مقاطع لا زيادة فيها، فأسلوب الشرط هنا يتكون من ثلاثة وحدات لغوية " أداة الشرط فعل الشرط جواب الشرط " وذلك في ذاته يدل على حسم الموقف الذي ينبغي للمسلم، فهذه الأمور لا تحتاج ولا تحتمل التفسير والإسهاب والإيضاح.

يتكون هذا الحديث الشريف من ثلاث جمل شرطية، جاءت الجملة الأولى تُقر قاعدة وتسن قانونًا من القوانين التي تحكم العلاقات الاجتماعية بين المسلمين، ولذلك استعمل فيها اسم الشرط (إذا) الدال على تحقق الوقوع في المستقبلَ فلم تعلق الأحداث على أمور احتمالية، ونقف على الدقة البلاغية في هذه الجملة أيضًا من بناء فعل الشرط للمجهول التي تجعل الفاعل لهذا الدعاءِ غير معروف أو محدد، مما يجعل الدعوة مطلقة بالنسبة للداعى فأيًا كان الداعي قريبًا أو بعيدًا غنيًا أو فقيرًا، وعلى الرغم من ذلك يُلزمَ الأسلوبُ الشرطىُ المدعوَّ بالإجابة بتحديد قاطع في قوله ﷺ، " فليجب "، فإن الحكم قد جاء صارمًا في جواب

الشرط باستخدام صيغة الأمر الصريح " فليجب " ، ودلالة ذلك لأنه مهما كان حال المدعو مع الداعي فينبغي ألا يحول ما يكدر العلاقات الاجتماعية دون إجابة المدعو.

ثم جاءت الجملتان الشرطيتان التاليتان بيانًا وتوضيحًا لكيفية الإجابة التي قد تثير تساؤلات بعض المتلقين، فالأمر المطلق بالإجابة الذي جاء في الجملة الأولى قد يثير التساؤل عن كيفية الإجابة إن كان المدعو صائمًا، بل ربما ظن الصائم أنه لا إجابة عليه ألبته، أو ربما فهم أن عليه الإجابة للصائم والمفطر، وفي الجملتين الشرطيتين اللتين جاءتا في الحديث الشريف نقف على الدقة في استعمال أدوات الشرط، إذ جاء الأداة في الجملتين " إن " لأن أمر المدعو يحتمل الموقفين، فقد يكون صائمًا وقد يكون مفطرًا، و(إن) الشرطية هنا تتناسب مع هذا الموقف الاحتمالي كما تتناسب معه بوصفه - من ناحية أخرى موقفًا تفسيريًا للقاعدة التي أقرها أسلوب الشرط الأول، ثم نجد الإيجاز بالحذف في هذين الأسلوبين، فتقدير المحذوف المفهوم من الكلام إن شاء أن يطعم طعم وإن شاء أن يترك ترك، ولكن النبي ﷺ قال في إيجاز ودقة " فإن شاء طعم وإن شاء ترك " مستخدمًا حرف الشرط " إن " التي تفتح الباب لأكثر من احتمال، ويترك النبي ﷺ أمر الاختيار معلقًا بإرادة المدعو ورغبته، وذلك ما يحققه فعل المشيئة " إن شاء "، وبذلك نتبين إن الحديث يفيض إحكامًا ودقة بحسم القول في الشرط الأول، وإطلاقه في الشرطين الثاني والثالث.

إن القيمة البلاغية إنما تتحقق للقول إذا كان مضمنًا لدلالات متعددة، أي إذا جاء القول مكثفًا دلاليًا فلا يقتصر إنتاج الدلالة على مجرد الوقوف عند المعنى الحرفي للتراكيب، وهذا الحديث من هذه الوجهة - تتحقق له هذه القيمة البلاغية، لأننا بالتأمل والتدبر سنجد دلالة ضمنية فحواها أن المدعو إذا أجاب وأكل من طعام داعية فإن الفائدة والنفع

ينعكس على الداعي، لأنه بادر بأن دعا ولأنه بذل من ماله ووقته وجهده، فإذا أكل المدعو تحقق النفع للداعي، إن الذي يوضح لنا هذا المعنى الضمني هو إلزام الصائم المدعو بالدعاء للداعي، لأن الصائم المدعو لن يتحقق منه الأكل مما دُعى إليه، أي لن تتحقق منه الفائدة للداعي التي تتفق من المدعو المفطر بكونه استجاب وطعم، ثم إن هذا المعنى الضمني يكشف لنا عن دعوة الرسول ﷺ إلى المسلمين أي تجاوز النظرة السطحية المادية، لأن تلك النظرة تجعل المنتفع الذي دُعى وأكل، ومن ثم تلفتنا بلاغة الحديث الشريف إلى جانب روحى في السلوك ينبغى أن يكون حاضرًا في ذهن المسلم داعيًا ومدعوًا، كما يجب أن يكون هذا البعد هو الذي يحرك المسلم ويدفعه في أفعاله، فيه تنصلح نيته وبه يتحقق له إخلاص العمل.

عن أبى ذر ﷺ قال: إن رسول الله ﷺ قال لنا: « **إذا غضب أحدكم وهو قائم فليجلس، فإن ذهب عنه الغضب وإلا فليضطجع** » (ابو داود ٤٧٨٢، احمد ٢١٣٨٦، ابن حبان ٥٦٨٨)

يلفت هذا الحديث بالأمر الصريح في جوابى الشرط إلى أن الغضب إذا أصاب أحدًا وهو قائم فليجلس وإن لم يذهب عنه الغضب فليضطجع، وهذه الأفعال يربطها رابط واحد هو أن يقابل الغضب بسلوك عملى حركى، يتمثل هذا السلوك في الوضوء والجلوس أو الاضطجاع، وهذا يلفتنا إلى الدقة البالغة التي يعالج بها رسول الله ﷺ هذا السلوك، فالغضب يولد في النفس ثورة ونزوعًا إلى فعل ومن ثم جاء أمر النبي ﷺ بالوضوء تفريغًا لهذا الانفعال، كما جاء أمره هنا بالجلوس أو الاضطجاع إحباطًا لنوازع الثورة بالسلوك المضاد لفعل الإقدام المتولد في النفس من الغضب.

لقد بدأ الحديث بأسلوب الشرط الذي استُعمل فيه اسم الشرط " إذا " الدال على أن الغضب أمر متكرر يتعرض له الإنسان لا محالة، وجاء التركيب النظمى للبنية اللغوية لأسلوب الشرط على نسق أساليب الشرط

في الحديث النبوي في دقتها وإحكامها ، ينشأ هذا الإحكام هنا من تحديد فعل الشرط بذكر حال المسند إليه " وهو قائم " وبذلك يأتي جواب الشرط فليجلس مناسبًا لحال القيام، ثم نجد أنفسنا أمام تركيب آخر للشرط في الحديث يتوفر فيه التداخل بين الأساليب بتكرار حرف الشرط (إن) التي جاءت صريحة ثم جاءت متصلة بحرف النفى (لا)، كما جاء فيه الإيجاز الشديد بحذف جواب الشرط الأول وفعل الشرط الثاني في قوله ﷺ " فإن ذهب عنه الغضب و إلا فليضطجع " أي إن ذهب عنه الغضب فقد أدى الجلوسُ الغرضَ منه بذهاب الغضب، وإن لم يذهب عنه الغضب فليضجع وبذلك يتضمن الحديث ثلاثة أساليب شرطية على قصره، اتسمت الصياغة فيها بالدقة والإحكام والإيجاز، وذلك يوحى أيضًا بسرعة ردود الأفعال التي نلمسها من هذا الإيجاز المحكمَ.

وليست التراكيب النحوية منتجة الدلالة وحدها في الحديث، ففي التصوير الاستعارة " ذهب عنه الغضب " مجازٌ بجعل الغضب يسلُك سلوك الذهاب، أي أن الإنسان هنا ليس فاعلًا في دفع الغضب عن نفسه ولكنه فاعلٌ في إحباط السلوك المتولد عن الغضب مما يجعل الغضب لا يجد لنفسه سبيلًا عند هذا الإنسان فينصرف عنه يأسًا من عدم استجابة الإنسان لما يدفع إليه الغضب من أفعال، ونلاحظ أيضًا إلى جانب ذلك تلك المفردات التي أنتجت دلالة التدرج في الأفعال بين القيام والجلوس والاضطجاع وما انطوت عليه من التضاد الدال على تباين الحالات في السلوك الانعكاسى المتقهقر عن الاستجابة لنوازع الغضب والثورة.

عن أبى هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: « **إذا نظر أحدكم إلى من فُضل عليه في المال والخَلْق فلينظر إلى من هو أسفل منه** » (البخاري ٦١٢٥، وفى رواية مسلم ٢٩٦٣ زيادة... ممن فُضل عليه، الترمذى ١٧٨٠، أحمد ٨١٣٢، ابن حبان ٧١١، ٧١٢، ٧١٤)

جاء الأمر الصريح في جواب الشرط في صيغة المضارع المسبوق بلام الأمر، كما نلاحظ أنه جاء مضارعًا من فعل الشرط الماضى، وتختلف الدلالة باختلاف المتعلقات، ونلاحظ أن أسلوب الشرط في الحديث الشريف من أكثر الأساليب تكرارًا ولكنه - مع ذلك - يتخذ في كل حديث خصوصية تميزه في الاستعمال والأبعاد البلاغية عن الأحاديث الأخرى، وبذلك تتأكد هذه الحقيقة في كل حديث على حدة؛ ففى هذا تلمس لخصوصية بلاغة الحديث الشريف وتجلية لدقائقها وأسرارها، فهذا اختصاص أصيل للبلاغة التي تهتم بتتبع خواص التراكيب في كلام البلغاء فتلك غاية إذا لم يأخذ الدرس البلاغي نفسه بها فلا كان هذا الدرس، ووسيلتنا في تحقيق هذه الغاية تتمثل في الاعتماد على تحليل بنية تركيب أسلوب الشرط في ظل البعد التداولى للخطاب في الأحاديث المختلفة.

نلاحظ أن الحديث قد جاء بأداة الشرط " إذا " وهى دالة على الزمن المستقبل، أي أن ما يتضمنه فعل الشرط من دلالات واقع لامحالة، فالنفس البشرية تدفعها الغيرة إلى التطلع إلى من هو مفضل في المال والمنزلة والصحة وغير ذلك من النعم التي يمن الله بها على الإنسان، وقد يكون هذا التطلع دافعًا إلى نوع من الغبطة أو الحسد أو الحقد، وقد يكون دافعًا إلى انعدام الرضا وخلو القلب من القناعة، والإسلام يحرص على تنقية نفس المسلم من هذه الأمراض القلبية، ونلاحظ هنا أن بلاغة الحديث الشريف لم تكتف بالنهي عن هذه الأخلاق الذميمة، ولكنها تضع المسلم في مواجهة ومكاشفة مع النفس، فيقرر الحقيقة الواقعة ثم يقدم السبيل العملى للخروج منها عبر الأمر الصريح في جواب الشرط، موضحًا كيفية التغلب على أمر حتمى، فدلالة إذا الشرطية تحمل المسلم على الاعتراف بهذا السلوك في وضوح وصراحة لأنه حتمًا ناظر إلى المفضل المنعَم عليه، وإذا كان الأمر بهذه الحتمية فلا مفر من الاعتراف به، بيد أن البلاغة النبوية كما

تعلم المسلم من ناحية أخرى كيف يعترف بنقصه في وضوح، تعلمه أيضًا كيف يتمكن من التغلب على شرور النفس فيطهرها مما يعلق بها من مشاعر قد تؤدى إلى فساد العلاقات في المجتمع، ومن ثم يوجه النبي ﷺ المسلم إلى النظر إلى من هو دونه لكيلا تقف المقارنة عند حدود ما يؤدى إلى التحاسد، فالمقارنة الثانية التي يتضمنها جواب الشرط تؤدى إلى الاعتراف بفضل الله ونعمه على الإنسان إذا ما نظر إلى الأدنى، وبذلك يتبدل خلق الغبطة والحسد إلى خلق الشكر والحمد لله تعالى أن فضله على كثير من خلقه.

- عن أبى هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: « **مَطل الغنى ظلم، فإذا أُتبع أحدكم على مَلِئ فليتبع** » (البخاري ٢١٦٦، ٢١٦٧، ومسلم ١٥٦٤، ابو داود ٣٣٤٥، الترمذى ١٣٠٨، ١٣٠٩، النسائى ٤٦٩١، أحمد ١٠٠٠٣)

جاء الأمر الصريح هنا في جواب شرط (إذا) في الشق الثاني من الحديث في صورة الفعل المضارع المسبوق بلام الأمر، وهى سمة أسلوبية سائدة، وقد جاء القسم الأول بمثابة التمهيد لأسلوب الشرط بموقف متعلق بالعلاقات المالية بين المسلمين وذلك في الأسلوب الخبري " مطل الغنى ظلم " الذي يقرر حقيقة ويوضح حكمًا تشريعيًا، ومن ثم كان المناسب للمعنى هنا الأسلوب الخبري الذي يضع هذه الحقيقة بين يدى المسلمين في سلاسة ويسر، والأسلوب الخبري جاء عاريًا من أساليب التوكيد وأدواته، ونلاحظ أمرين في بلاغيات الأسلوب الخبري، الأول الإيجاز، فقد جاء هذا الأسلوب موجزًا، والإيجاز إحدى السمات الأسلوبية السائدة في أحاديثه ﷺ ومن المعلوم أن الإيجاز نسبى، ومن المعلوم أيضًا أنه ليس في كل حال بمستحسن، والحق أن الإيجاز في أحاديثه ﷺ يأتي مناسبًا للمعنى ولحال المتلقى، فلما كان الخبر هنا يتناول قضية محددة وحقيقة واحدة كان الإيجاز له أنسب، أما الأمر الثاني فيتعلق بالإيجاز أيضًا

إذ جاء المسند في الأسلوب الخبري كلمة واحدة، لتتناسب مع إيجاز الأسلوب من ناحية، وتستدعى الأمور المتعددة المتعلقة بها من جانب آخر، فالإخبار عن مطل الغنى بأنه ظلم، يستدعى دلالات الظلم الواردة كثيرًا في السياق اللغوي العام في القرآن الكريم وفى الحديث النبوي، كما يستدعى عقوبة الظلم التي عرض لها هذا السياق في غير موضع، وبذلك تشتمل الجملة الموجزة على حقيقة ومفهوم وتشريع، كما تشتمل على إرشاد وتعديل سلوك بالنهي الضمني للغنى القادر على الوفاء عن تأخير ما استحق أداؤه بغير عذر أو مبرر، وتتولد دلالة النهي من دلالة المسند إليه الظلم، وما تستدعيه من عقوبة، ليستقر بهذا الأسلوب تصنيف المطل في دائرة الظلم الذي تغذيه دلالات السياق اللغوي العام بدلالة النهي الضمني.

يأتي أسلوب الشرط في الشق الثاني من الحديث مشرعًا لموقف أخر يتعلق بأمر الدَّين أيضًا، إذ قد تتقلب الظروف والأحوال بالمدين فلا يستطيع الوفاء بالدين، ولما كان هذا الأمر من الأمور التي ستعرض حتمًا لأحد أو لآخر فإن رسول الله ﷺ استعمل أداة الشرط إذا، لأن تعثر بعض المدينين أمر حتمى الوقوع في المستقبل، مما يجعل المدين المتعثر يحيل الدائن على ملىء أي غنى قادر، فإذا ما حدث ذلك لزم المسلم الامتثال للأمر الصريح الوارد في الحديث في جواب الشرط " فليتبع "، وبذلك تحدد لنا بلاغته ﷺ سلوكيات المسلم أيًا كان موقعه في هذه العلاقة التي ستعرض حتمًا بحيث تعم أفراد المجتمع بدخول كل منهم طرفًا في هذه المعاملة المالية دائنًا ومدينًا، قادرًا وغير قادر.

- عن أبى هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ « **إذا انتهى أحدكم إلى المجلس فليسلم، فإذا أراد أن يقوم فليسلم؛ فليست الأولى بأحق من الآخرة** »

(ابو داود ٥٢٠٨، أحمد ٧١٤٢، ٩٦٦٢).

جاء الأمر الصريح هنا في جوابى شرط إذا بالفعل المضارع المسبوق بلام الأمر " فليسلم "، ثم جاءت الجملة الخبرية التعقيبية التي جاءت بمثابة بيان للعلة والسبب والتأكيد على المقتضى الطلبي في الأمر الصريح في جوابى الشرط في قوله ﷺ فليست الأولى بأحق من الآخرة، أي أن السلام عندما ينتهى أحد المسلمين إلى المجلس ليس بأحق ولا بأفضل من السلام عندما يقوم من المجلس، وفى ذلك دفع إلى أن يلتزم المسلم بإلقاء السلام في الحالين عند قدومه وعند مغادرته، فإذا تأملنا أساليب الحديث وتراكيبه نجد أن أسلوب الشرط له الحضور الأكبر في هذا الحديث الشريف، وأن هذا الأسلوب يمثل نمطًا متوائمًا مع الأساليب التي أشرنا إليها في الأحاديث السابقة التي استُعملت فيها أداة الشرط، بيد أن كل أسلوب له خصوصيته المتوافقة مع الدلالة والمضمون الذي يرمى إليه الحديث الشريف، فإذا تأملنا أسلوب الشرط هنا نجد النبي ﷺ استخدم أداة الشرط إذا الدالة على المستقبل ثم نجد فعل الشرط قد أسند إلى مُطلق المسلمين، فهو في أسلوب الشرط الأول يسند الفعل إلى (أحدكم) وفى أسلوب الشرط الثاني يسند الفعل نفسه إلى الضمير العائد عليه أيضًا، فبذلك يتضمن أسلوب الشرط توجيهًا إلى المسلم بشكل عام في أي زمان ومكان إذا انتهى إلى المجلس وإذا أراد أن يقوم. أما جواب الشرط فنجده في أسلوبى الشرط هو بنية لغوية واحدة ومحددة فهو في الأسلوب الأول فليسلم وفى الأسلوب الثاني فليسلم، أي أن انتهاء المسلم إلى المجلس يستوجب إلقاء السلام، وقيامه من المجلس يستوجب أيضًا إلقاء السلام، ولا يخفى علينا ظهور علاقة التضاد بين فعل الشرط الأول وفعل الشرط الثاني دالًا على شمول الأمر وعموم السلوك لحالات المسلم كلها، فالانتهاء إلى المجلس عكس القيام من المجلس ولكن في كلا الحالين يجب على المسلم أن يلقى السلام، ثم يأتي بعد ذلك تعقيبه ﷺ فليست

الأولى بأحق من الآخرة أي أن إلقاء السلام في بادئ الأمر ليس بأولى من إلقائه في ختام المجلس أو نهايته، وبذلك يحثنا النبي ﷺ على دوام إلقاء السلام وما يستتبع ذلك كما ذكرنا في مستهل حديثنا من بشاشة في وجه المسلم وطلاقة عند إلقاء السلام.

وننتقل إلى نماذج أخرى جاءت أساليب الشرط فيها باسم الشرط (من) وجاء جوابها في صيغة الأمر الصريح، منها قوله ﷺ عن عبد الله بن عمر: « **مَنِ اسْتَعَاذَ بِاللَّهِ فَأَعِيذُوهُ وَمَنْ سَأَلَ بِاللَّهِ فَأَعْطُوهُ وَمَنْ دَعَاكُمْ فَأَجِيبُوهُ وَمَنْ صَنَعَ إِلَيْكُمْ مَعْرُوفًا فَكَافِئُوهُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَا تُكَافِئُوا بِهِ فَادْعُوا لَهُ حَتَّى تَرَوْا أَنَّكُمْ قَدْ كَافَأْتُمُوهُ** » (سنن ابى داود ١٦٧٢، ٥١٠٨، النسائى ٢٥٦٧ وفيه زيادة ومن استجار بالله فاجيروه، احمد ٢٢٤٨، ٥٣٦٥، ٦١٠٦).

فقد جاء الحديث في عدة أساليب شرطية غلب عليها استعمال (من) باستثناء الأسلوب الأخير الذي جاء باستعمال (إن)، وقد جاء جواب الشرط في الأساليب جميعها بصيغة الأمر الصريح، وقد اتفقت الكتب جميعها في هذه الصياغة غير الزيادة التي أشرنا إليها في سنن النسائي.

تتمثل لنا بلاغة هذا الحديث في دقة العبارة وإحكامها، فقد استخدم الأساليب الشرطية التي تقرن الجواب بالفعل، ويأتي فعل الشرط في الجمل الأربعة مسندًا إلى الضمير العائد على اسم الشرط مَنْ، ويأتي جواب الشرط في الأساليب كلها طلبيًا في صيغة الأمر الصريح الملائم للفعل الذي سبقه، وبذلك يضع النبي ﷺ في جواب الشرط رد الفعل الأمثل الذي يتناسب مع خلق المسلم وآدابه في المعاملة، فرد الفعل الواجب تجاه من استعاذ بالله أن نسلم له في ذلك وأن نجيبه إلى الأمان مما استعاذ منه، ورد الفعل تجاه من استعاذ بالله أن نسلم له في ذلك وأن نجيبه إلى الزمان مما استعاذ منه، ورد الفعل تجاه من سأل أن يُعطى، وهنا يأتي تعلق الجار والمجرور لفظ (الله) بالفعلين (استعاذ - وسأل) دالًا

على أن السائل والمستعيذ متوسلان بالله ﷻ، وليس أمام المسلم اختيار في أن يأتي أو يدع، لذلك جاء الأسلوب الإنشائي الذي تضمنه جواب الشرط في صورة الأمر الصريح، وتبقى الأساليب الإنشائية في الجملة أيضًا مكونة لبنية جواب الشرط، إذ يأتي رد الفعل الواجب من المسلم على من دعاه أن يجيبه إلى ما دعا إليه ما دام ذلك لا يتعارض مع ما جاء في كتاب الله تعالى أو سنة نبيه ﷺ أما أسلوب الشرط الأخير في الحديث فنجد فيه لمحة بلاغية أخرى هي ما عرف بالاستقصاء، فلم يقتصر البناء اللغوى على الفعل والجواب " من صنع إليكم معروفا فكافئوه " ولكنه تعدى ذلك إلى البيان المستقصى لكيفية المكافأة، فمن إحكام العبارة ودقة الدلالة التنبيه إلى احتمال عدم القدرة على المكافأة، وبذلك يفتح بالاستقصاء سبيلا آخر سهلا ميسورًا هو الدعاء لصانع المعروف مستخدما أقصى حد للإحاطة بالأمر ويتمثل في الغاية التي تستريح معها النفس بأنها حققت المكافأة.

- عن عبد الله بن مسعود قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: « **من استطاع منكم البَاءَةَ فلْيتزوجْ، فإنه أغضُّ للبصر، وأحصنُ للفرج، ومن لم يستطع منكم فعليه بالصوم فإنه له وِجَاءٌ** » (البخاري ٤٧٧٨،، مسلم ١٤٠٠، ابو داود ٢٠٤٦، النسائى ٢٢٤٠، ٢٢٤١، ٢٢٤٢، ٣٢٠٨، ٣٢٠٩، ٣٢١٠، ٣٢١١، ابن ماجه ١٨٤٥، احمد ٣٥٩٢، ٤٠٢٣، ٤٠٣٥، ٤١١٢، ٤٢٧١، ابن حبان ٤٠٢٦)

جاء الأمر الصريح في أسلوب الشرط الأول بالفعل المضارع المسبوق بلام الأمر، أما جواب الشرط الثاني فقد جاء في صورة الجار والمجرور (فعليكم) الذي يحمل دلالة الطلب بالإغراء، وقد اتفقت الروايات جميعها على نص هذه الأساليب، ونلاحظ أن الأسلوب الثاني جاء مبينًا لموقف مناقض لما جاء في الأسلوب الأول، إذ يضع النبي ﷺ المخرج الصحيح في الحالة الواحدة وما يناقضها، فمن استطاع عليه سلوك معين، ومن لم يستطع فعليه أيضًا سلوك معين، والسلوك الذي يدفع إليه

النبي ﷺ دفعًا يتلاءم مع كل موقف من الموقفين المتناقضين في حالتى الاستطاعة وعدمها، ونلاحظ أن جواب الشرط الأول جاء الأمر بفعل الزواج فيه صريحًا مسبوقًا بالفاء الداخلة في جواب الشرط، لينتهى القول بعد هذا الأمر بحيث لا يدع فرصة لحل آخر أو حل بديل فلا مسلك للمستطيع إلا الزواج، ثم يأتي الأسلوب الخبري بعد ذلك الأمر مؤكدًا على ضرورته لتضمنه حرف التوكيد " إن "، ولمجيء الخبر في صيغة اسم التفضيل " أغض - أحصن " ليتأكد بذلك أن المخرج الذي المحدد في الأمر الصريح في جواب الشرط الأول أفضل الحلول وأنسب المخارج.

ثم يأتي أسلوب الشرط الثاني ليضع الحل في الحالة المناقضة تبيينًا لموقف من لم يستطع، ونلاحظ في هذا الموقف أيضًا الالتفات إلى جانب متعلق بالفطرة أيضًا وهو الصوم، وقد جاء جواب الشرط " فعليه بالصوم " متضمنًا دلالة الأمر الذي تدل عليه كلمة عليه أي أنه أصبح أمرًا ملزمًا، ليتلاءم نظم الحديث بين أسلوبى الشرط، ولا يفوتنا التنبه إلى التلاؤم بين التعقيب بذكر العلة والسبب في الأسلوبين، إذ جاء التعقيب على جواب الشرط الثاني بقوله: " فإنه له وجاء " أي حماية ووقاية لما يستلزمه الصوم من سلوكيات تؤدى بالمسلم إلى ذلك الحفظ وتلك الوقاية، ليتحقق بذلك بديلًا للزواج في حالة عدم الاستطاعة ولك أن تقف على هذه الدقة بالمقارنة بين العلة المذكورة في الشرط الأول وعلة الشرط الثاني.

وبذلك يلفت الحديث إلىَ أن ما يحدث في حياة الإنسان وسلوكه من خلل بمعصية أو نحوها فيما يتعلق بحياة الإنسان من أمور فطرية، لا علاج له ولا مقوم إلا أمر فطرى أيضًا، فلما كان الغرض هو حفظ الإنسان من الوقوع في الخطأ، وأن هذا الخطأ ناتج عن خلل في فطرة الإنسان كان توجيهه ﷺ إلى أمر فطرى، ولما كان الأمر متعلقًا بالنظر وحصن الفرج جاء الأمر وقاية من هتين الرذيلتين، ويلفت الحديث أيضًا إلى جانب مهم

من بلاغيات الحديث النبوي وهو معالجة ما يتدخل في حياة الإنسان من المشكلات بالنظر إلى الدوافع التي قد تؤدى بالإنسان إلى الخطأ، فالذى يؤدى بالإنسان إلى الخطأ هنا هو عدم توفر جانب من الجوانب الفطرية التي فطرالإنسان عليها، ولذلك يلفت الحديث إلى ضرورة الالتزام بالمخرج الفطرى من هذا الخلل الذي يصيب حياة الفرد.

ومن ذلك أيضًا قوله ﷺ عن ابن عباس رضي الله عنهما: « **مَنْ أرادَ الحجَّ فلْيتعَجَّلْ** » (ابو داود ١٧٣٢، احمد ١٨٣٤)

إن هذا الحديث يتواءم مع السياق العام الذي يتمثل في الآيات والأحاديث التي أشارت إلى فريضة الحج؛ لأن هذه الآيات والأحاديث ركزت على شرط الاستطاعة فقد يتبادر إلى بعض الأذهان أن شرط الاستطاعة يعنى التراخى، ولذلك جاء لفظ الحديث الذي بين أيدينا دافعًا إلى التعجل والمبادرة في أداء هذه الفريضة، وألا يتراخى من أراد الحج في تنفيذ ما أراده وما نوى عليه.

وتبدو بلاغة الشرط هنا في الإيجاز الذي يكسب لغةَ الخطاب تركيزًا ودلالاتِه تكثيفًا، فلم يزد النبي ﷺ على الجملة الشرطية في هذا الحديث، وقد جاءت هذه الجملة مركزة دالة موحية في آن واحد، إذا استعمل فيها أداة الشرط مَنْ، وهى اسم شرط للعاقل، وبذلك يتوجه الخطاب إلى سائر المسلمين على مر الزمان واختلاف المكان، ثم يتقيدُ إطلاقُ اسم الشرط بفعل الشرط أراد لتكسب لغة الخطاب إحكامًا، بذلك الإطلاق والتقييد، لتصبح الدلالة هنا عامة ولكنها عامة لمن أراد فقط، ومن ملامح الإيجاز هنا عدم ذكر الأمور المعروفة بالضرورة، فمن أراد هذا لابد أن يكون مسلمًا بالغًا عاقلًا قادرًا مستطيعًا، وتلك الصفات لم ترد في التركيب النحوى للحديث لأنها من الأمور المفهومة سياقيًا، كما يتضمن الفعلُ

"أراد" أيضًا الدلالة على العزم وعقد النية، وبذلك تتضمن كلمة أراد في طيها الأمور التي ينبغى أن تتوفر للمريد، وهو المسند إلى فعل الإرادة أراد، وبذلك أيضًا لا تنفصل الأحكام الفقهية عن الأبعاد البلاغية في الحديث الشريف.

ثم يأتي جواب الشرط في الأمر بفعل " التعجلُ " في قوله ﷺ " فليتعجل " وبدخول لام الأمر على الفعل تتحول دلالته إلى دلالة الطلب، وعلى حين يأتي جواب الشرط في صيغة الأمر فإنه يتضمن أيضًا دلالة التحذير من التراخى، والأمر هنا جاء مسندًا إلى المسلم الذي توفرت فيه الصفات التي أشرنا إليها في المسند إلى الفعل أراد، فالذى تحقق في نفسه فعل الإرادة هو الذي ينبغى عليه التعجل، وقد جاء الفعل هنا لازمًا يحدث من فاعله ويتصف به، لأن الأمر هنا موقوف على ذلك المسلم المريد الفاعل، ولم يأت الجواب " فليعجل" لأنه، يتعدى بذاته أو بحرف الجر الباء مثلًا - فليعجل بكذا - لأن الفعل هنا تقتصر دلالته على كونه سلوكًا من الفاعل على غيره، أما التعجل مصدر " تعجَّل " فهو سلوك واقع من فاعله متصف به فاعله، وبذلك نقف على دقة الصيغة الصرفية الأبلغ في الحث والإغراء.

عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ: « مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ مَظْلِمَةٌ لأَخِيهِ فَلْيَتَحَلَّلْهُ مِنْهَا فَإِنَّهُ لَيْسَ ثَمَّ دِينَارٌ وَلا دِرْهَمٌ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُؤْخَذَ لأَخِيهِ مِنْ حَسَنَاتِهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ حَسَنَاتٌ أُخِذَ مِنْ سَيِّئَاتِ أَخِيهِ فَطُرِحَتْ عَلَيْهِ » (البخاري ك الرقاق ٦٠٥٣)

إن الضغط المهيىء هنا للتحول بالأمر إلى منجز هو استحضار موقف غيبى يحمل المتلقى على الإيمان به الملابسات السياقية بين المرسل وهو الرسول ﷺ والمؤمنين برسالته، ويتمثل هذا الموقف الغيبى في يوم القيامة المعبر عنه بقوله ﷺ: « فَإِنَّهُ لَيْسَ ثَمَّ دِينَارٌ وَلا دِرْهَمٌ » في رواية البخاري، وفى رواية أحمد: « قَبْلَ أَنْ يُؤْخَذَ حِينَ لا يَكُونُ دِينَارٌ ولا دِرْهَمٌ » (احمد باقى مسند المكثرين ١٠١٦٩)، وفى روايات أخرى لأحمد: « قَبلَ أَنْ يَأْتِيَ

يَوْمٌ لَيْسَ هُنَاكَ دِينَارٌ ولا دِرْهَمٌ »، ثم ما ذُكر من أفعال مترتبة على عدم الالتزام بالأمر، بوضع النتيجة دافعًا لإنجاز الفعل موضوع الطلب.

أما الأمر فقد جاء صريحًا بالفعل الماضي المسبوق بلام الأمر الواقع في جواب الشرط، فقد جاءت الصياغة هنا بأسلوب الشرط، ومما تلفت إليه بلاغة بنية أسلوب الشرط هنا ما يضعه البلاغيون تحت مبحث أحوال متعلقات الفعل، ذلك ما تجده في استعمال كلمة " اليوم " أي ظرف الزمان المتعلق بفعل التحلل، ولا يخفى إنتاجها لدلالة المبادرة والسرعة في التحلل، فإن هذا يمثل ضغطًا أسلوبيًا على المتلقى ليتحول بالقول إلى فعل مُنجَز، فلا يؤجل المسلم ذلك ما دام قد وقف عليه من نفسه، ثم نجد التركيز على دلالة الزمن بتكرار المعنى في استعمال كلمة " قبل " مضافة إلى المصدر المؤول " أن لا يكون دينار ولا درهم " وبذلك تتأكد دلالة الفور والسرعة في التحلل من المظالم لأن المضاف إليه هنا يلفت إلى تغير الزمن وتغير الحال بتضمن الكناية عن الآخرة للدليل على خلو البديل - الذي هو الآخرة - من الدينار والدرهم أي مما يمكن للإنسان أن يقضى به ما عليه، والدليل الذي تأتى به الكناية دال على خلو اليد من أسباب القضاء، وبذلك يدفع إلى المبادرة بإنجاز رد المظالم والتحلل منها. ثم يلفت النص بأسلوب الشرط الثاني: " فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ حَسَنَاتٌ أُخِذَ مِنْ سَيِّئَاتِ أَخِيهِ فَطُرِحَتْ عَلَيْهِ " إلى كيفية رد المظالم في الآخرة ن باستحضار سياق غيبى له إسهامه في التحول بالفعل إلى منجز، فالرد مرتبط بزمن غيبى لا يكون فيه دينار ولا درهم، وهذه الكيفية تضع الإنسان أمام قصاص فوق استطاعته، وخارج حدود قدرته، إذ تؤخذ من حسناته إن كان له عملٌ صالح بمقدار مظلمته، أما إن لم يكن له حسناتٌ أخذ من سيئات صاحبه فطُرحت عليه، وبذلك يصبح الإنسانُ أمام نتيجة حتمية لا يقوى عليها، ومن ثم تتجاوب عناصر السياق الداخلى لتُنتج دلالة المبادرة، ولتؤكد

إسهام دال الزمن في هذا السياق في الدفع إلى المبادرة بالإنجاز، ليجد المتلقى نفسه أمام مسئولية ينبغى أن يتحلل منها في الدنيا، ولا يخفى إلى جانب ذلك الدلالة المجازية لفعل التحلل وفعل الطرح، فهما فعلان يتعلقان ببعد مادي، وبذلك تتولد من استعمالهما في هذه الصياغة الاستعارة الدالة على أن المظلمة قيدٌ، وأن السيئات عبء مطروح على عاتق مرتكب السيئات.

ويبين النص - من جانب آخر - أن الظلم أمر وارد حدوثه من الإنسان، وهذا من الدلالات الضمنية التي ينتجها السياق، فالإنسان في علاقات دائمة لأنه يعيش في مجتمع قد يظلم فيه أو يُظلم، والنفس البشرية لا تستقيم على حال واحدة، ومن ثم يأتي هذا النص ليحقق بُعد السلام النفسى لمن ارتكب ظلمًا بجعل الفرصةُ سانحةً لتصحيح المساره، وليس عليه سوى المبادرة إلى ذلك.

ويأتي الشرط باستعمال أداة الشرط (إنْ) في المواقف المستقبلية الاحتمالية بخلاف (إذا) الدالة على تحقق وقوع الفعل في المستقبل، من أمثلة ذلك ما روى عن أبى موسى الأشعري أنه أتى عمر فاستأذن ثلاثًا، فلم يؤذن له، فرجع، فبعث إليه عمر: ما ردك؟ قال: قال رسول الله ﷺ « **يَسْتَأْذِنُ أحدُكم ثلاثًا، فإنْ أُذِنَ له وإلا فَلْيَرجِعْ** » (أبو داود ٥١٨١، أحمد ١٩٥٧٤)

إن بلاغة هذا الحديث إنما هي بلاغة الدقة في استعمال التركيب النحوي استعمالا خاصًا يجعل منها خصوصية أسلوبية، وأول ما يظهر فيها هو الإيجاز، والإيجاز هنا إيجاز بالحذف المتضمن في أسلوب الشرط " فإن أُذن له وإلا فليرجع " فإذا أرجعنا الأسلوب إلى اللغة المعيارية وجدناه يتضمن أسلوبي شرط، الأول: " فإن أُذن له فليدخل " فحذف جواب الشرط لأنه مفهوم من الكلام، أما الثاني فهو: " وإن لم يؤذن له فليرجع "

فالمحذوف هنا فعل الشرط، فحُذف جواب الشرط الأول وفعل الشرط الثاني، لأن الدخول المحذوف من جواب شرط الجملة الأولى مفهوم من جواب شرط الجملة الثانية، ولأن الإذن وهو فعل شرط الجملة الثانية يفهم من فعل شرط الجملة الأولى، ولكى نقف على قيمة بلاغة الحذف هنا نتأمل العبارة لو جاءت كاملة بلا حذف ولا إيجاز فستكون " **فإن أُذن له فليدخل وإن لم يؤذن له فليرجع** " تجد تكرارًا في فعل الشرط المتضمن بداية الإذن كما تجد تكرارًا أيضًا في جواب الشرط المتضمن دلالاتين متناقضتين هما الرجوع أو الدخول.

كما نتنبه إلى لطيفة أخرى يفيدها الحذف تتحدد في أن إتيان هذا الأسلوب الشرطى بهذا الحذف المتكرر في الأسلوبين إنما يدل على الحسم الذي يتلاءم مع الموقف، فالموقف هنا موقف حكم صارم وقاطع بالرجوع، فليس هناك سبيل إلى تكرار الاستئذان بعد ثلاث مرات ولا يحل ولا يصح من المسلم أن يستأذن بعد ثلاث مرات، فمعنى أنه لم يؤذن له بعد ثلاث مرات فهذا أمر ضمنى بالرفض أو الرجوع لذلك ينبغى أن ينتهى المسلم فورًا عن محاولة الاستئذان أو تكراره، ومن هنا تأتى هذه الجملة الشرطية بهذه الصورة الموجزة الصارمة التي تتلاءم مع سياق الموقف الذي تشرع له وليس الموقف موقف بسط للقول وتفصيل للأسباب بقدر ما هو موقف حكم صارم حاسم.

عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: « **إذا اقتربَ الزمانُ لم تكدْ رؤيا المسلم تكذب، وأصدقُكم رؤيا أصدقُكم حديثًا، ورؤيا المسلم جزءٌ من خمسة وأربعين جزءًا من النبوة، والرؤيا ثلاثة: فرؤيا الصالحة بشرى من الله، ورؤيا تحزين من الشيطان، ورؤيا مما يحدِّثُ المرء نفسه، فإن رأى أحدُكم ما يكره فليقُم فليصلِّ ولا يحدِّثْ بها الناس** » (مسلم ٢٢٦٣، ابو داود ٥٠١٩، الترمذى ٢٢٨٠)

يتناول الرسول ﷺ في هذا الحديث سلوكًا يكتنفه بعض الغموض في حياة الإنسان، وهو الرؤيا، أي ما يراه المرءُ وهو نائم، وهذا الأمر يتفاوت أشد التفاوت من موقف لأخر ومن إنسان لآخر، ولأن الرسولَ ﷺ حريص على المؤمنين رحيم بهم فهو يبين لهم هذا السلوك بيانًا لا يكتنفه غموض ولا يداخله خلط، ومن هنا اعتمدت بلاغيات هذا الحديث على الأساليب الخبرية المبينة المفسرة التي تحمل في ثناياها بعض الأحكام التي يرجع فيها المسلم إلى نفسه ليستبطن هذه النفس ويقفَ على مكنونها، وتبدو بلاغة هذا الحديث من دقة البيان الذي جمع عناصر هذا الموضوع المتعددة في تلك الجمل القصار مع ما تكثف فيها من دلالات على النحو التالي:

لقد مهد النبي ﷺ لحديثه بأسلوبين خبريين الأولُ صيغ في أسلوب الشرط باستخدام أداة الشرط إذا الدالة على ما يستقبل من الزمن، وبذلك تدل هذه الجملة الشرطية على دوام صدق الخبر الذي صاغة النبي في جواب الشرط والذى ينفى الكذب عن رؤيا المؤمن، ويتحدد ذلك إذا اقترب الزمان، والمقصود باقتراب الزمان هنا - كما ذهب بعض الشراح - أي استوى الليل والنهار أو اقتربا من الاستواء، أما الجملة التمهيدية الثانية فقد أخبر بها النبي ﷺ أن أصدق المؤمنين رؤيا هو أصدقهم حديثًا، وبذلك يجعل من الشئ الذي لا يتعمده المرء ولا يقصد إليه قصدًا وهو الرؤيا شاهدًا ودليلًا على الفعل الإرادى الذي يتعمده المرء، وبذلك يحمل هذا الأسلوب الخبري في طيه خبرًا عن مكنون نفس الإنسان وما يمكن أن يخفيه عن الآخرين، فمن اعتاد الكذب في سلوكه الإرادى في حديثه مع الآخرين جاءت رؤياه أقرب إلى الكذب، ومن اعتاد الصدق في حديثه مع الآخرين جاءت رؤياه أقرب إلى الصدق والتحقق إذا تناولت أمرًا مستقبليًا.

ثم يأتي بعد ذلك بيانٌ لأنواع الرؤيا يحدده النبي في ﷺ ثلاثة أنواع، جاءت الأساليب الخبرية فيها جميعًا مفسرة تضع بين يدى المؤمن حقيقة هذا الحدث الذي إما أن يكون رؤيا صالحة، وقد أخبر عنها النبي ﷺ بأنها بشرى من الله، وإما أن يكون هذا الحدث رؤيا عير صالحة وهذه الرؤيا من الشيطان وغايتها التحزين أي بث الحزن في قلب المسلم، وما ذلك من الشيطان إلا محاولة يقصد منها إلى تخبط المسلم حت تذهب الظنون كل مذهب، وغاية ذلك كله منه هو تحزين المسلم، أما الرؤيا الثالثة فهي مما يحدث به المرءُ نفسه، وقد أطلق رسول الله ﷺ فيها القول ليجمع بين كل ما يمكنُ أن يحدث به المرءُ نفسه من أمور لا يستطيع تحقيقها في الواقع، أو أمور يتعلق بها فيراها في نومه، ثم نجد حكمة رسول الله ﷺ في عدم تعليقه على هذا النوع وجعله عامًا مطلقًا، لأنه يختص بأمور لا طاقة للإنسان بدفعها عن نفسه، ثم جاء التعليق على ما يمكن أن يُدخِل الحزن في نفس المسلم من الرؤى في أسلوب الشرط بأداته (إنْ) الدالة على الاحتمال، وجاء جواب الشرط في صيغة الأمر الصريح (فليقم، فليُصلِّ) ليضع الحل الذي يمكن أن تستريح به نفس المسلم إن رأى ما يكره.

- الخصوصيات السياقية والأسلوبية للأمر في الدعاء

أولا: الدعاء يأتي مقومًا سلوكيًا يربط الاستجابة بقوامة السلوك، وقد جاء ذلك في أكثر من حديث بينت أن الطاعة سبب في الإجابة، كما بين بعضها الآخر أن المعصية سبب في عدم الاستجابة، فمن ذلك أن ما جاء في أن القعود عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبب في عدم الاستجابة، يوضح ذلك ما يرويه حذيفة بن اليمان ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: « **والذى نفسى بيده لتأمرن بالمعروف و لتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله**

أن يبعث عليكم عقابا منه ثم تدعونه فلا يستجيب لكم » (الترمذى ٢١٦٩، البيهقى ١٩٩٨٦، سنن ابن ماجه ٤٠٠٤، أحمد٢٣٣٦٠، ٢٣٣٧٥)

جاء هذا النص في روايات متعددة وقد احتفظت المواضع جميعها بهذه الصياغة، غير أن بعضها جاء بالبداية " لتأمرن، لتنهون " بلا تقديم بالقسم، ولكن هذا التغيير لا يغير من الأسلوب شيئًا؛ لأن الفعل مسبوقًا بلام القسم ومتصلا بنون القسم يدل على القسم حتى لو لم يصرح به، ومن ثم فإن القسم هو أول الثوابت الأسلوبية في هذا النص، والقسم تأكيد، والتأكيد هنا على أفعال مستقبلية قد تقع وقد لا تقع تتحدد في فعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يأت الإرشاد إلى هذين الفعلين هنا معتمدًا على الأبعاد السياقية التي تتعلق بالمتكلم ﷺ فقط، بل إن المقومات الأسلوبية هنا تأتى لتضيف تحفيزًا لنفس المتلقى المسلم وحثًا ودفعًا إلى الالتزام بالفعلين، ويأتي القسم هنا وسيلة أسلوبية غير مألوفة في الحديث النبوي الشريف في توجيه المسلمين للأفعال، وبهذا التأكيد بالقسم نتبين خطورة التهاون في فعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثم يأتي التخيير باستعمال حرف العطف (أو) ليعطف تأكيدًا على تأكيد وذلك بعطف الفعل " ليوشكن " على الأفعال السابقة، وهو أيضًا مؤكد بالقسم لاتصاله بلام القسم والنون، والفعل " يوشك " من أفعال المقاربة، وهذا يدل على التأكيد على قرب وقوع متعلقات هذا الفعل، وهذه المتعلقات تتمثل في أمرين: الأول " أن يبعث عليكم عقابًا منه " والآخر " ثم تدعونه فلا يستجيب لكم "، فالتحذير بالعقاب من التهاون في الأمر والنهي يأتي معضدًا للتأكيد الأول بالقسم، إذ يضع النتيجة المتمثلة في عقاب الله ﷻ واقعًا مؤكدًا لمن يتهاون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونلاحظ أن دلالة القرب التي ينتجها الفعل يوشك تبين أن هذا االعقاب ليس عقابًا أخرويًا فقط ولكنه عقاب دنيوى، وفى استحضار

العقاب نهى ضمنى عن السلوك الذي يؤدى بالإنسان إلى هذا العقاب، يتأكد هذا بالجملة المعطوفة " ثم تدعونه فلا يستجيب لكم "، فالدعاء حدث دنيوى يأتي بمثابة فيض من الله ﷻ على عباده، فباستجابة الله ﷻ للدعاء يتحقق للمسلم ما يرجوه من أمور الدنيا والآخرة، فإذا أدرك الإنسان أن سلوكًا ما من الممكن أن يعوق هذه الاستجابة لدعائه فلا شك في أنه سيحاول الابتعاد عن هذا السلوك الذي يحرمه هذا الفضل، ويحول بينه وبين هذا الخير، وبذلك نرى أن الدعاء يأتي مقومًا سلوكيًا بربط الاستجابة بقوامة السلوك؛ إذ يأتي التحذير من عدم تحقق استجابة الدعاء نهيًا ضمنيًا مؤكدًا للنهى السابق عن التهاون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثانيًا: إذا كان الدعاء بوصفه مقومًا من مقومات السلوك ينصرف فيما أشرنا إلى تقويم السلوك الذي يدخل ضمن السياق الخارجى؛ لتعلق هذا التقويم بسلوك الإنسان في واقعه الدنيوى المُعاش، فإنه ثَمَّ مقومات سلوكية في حدث الدعاء نفسه تتعلق بمراعاة الخصوصية السياقية للدعاء، فلما كان سياق الموقف في الدعاء لا يحتمل الطلبية كما هي في السياقات الأخرى، فالدعاء نفسه طلب قوامه الأمر والنهى، ولكنه أمر ونهى في ظروف سياقية فريدة شديدة الخصوصية، لزم أن تكون هناك أسس تأتى بمثابة المحددات السياقية التي تضبط الخطاب في كونه خروجًا عن الأمر أو النهي إلى الالتماس والتلطف والتضرع وغيرها من المعاني اللائقة بكون الدعاء خطابًا موجهًا إلى الله ﷻ.

بما يلزم هذه الخصوصية من مراعاة في تكوُّن النص نفسه من التمهيد والتقديم ثم التعقيب الذي يجعل السياق اللغوى محكومًا بخصوصية الخطاب، إذ يدخل التقديم والتعقيب مكونًا أساسيًا من مكونات النص، ليتخذ بذلك سبيله إلى إقرار البُعد التعليمي الذي جاء على مستويى النص بوصفه نموذجًا يحتذي، والنصوص الأخرى التي اهتمت اهتمامًا صريحًا

بالالتزام بالتمهيد والتعقيب، وسنكتفي بضرب مثل واحد للغاية التعليمية الضمنية والصريحة .

فمن الأحاديث التي تأتى نموذجًا عمليًا للتقديم بين يدي الدعاء الذي جاء في صيغة الأمر الصريح عن ابن عباس رضي الله عنه هما قال: كان النبي ﷺ يدعو من الليل: « **اللهم لك الحمد أنت رب السماوات والأرض لك الحمد أنت قيم السماوات والأرض ومن فيهن لك الحمد أنت نور السماوات والأرض قولك الحق ووعدك الحق ولقاؤك حق والجنة حق والنار حق والساعة حق اللهم لك أسلمت وبك آمنت وعليك توكلت وإليك أنبت وبك خاصمت وإليك حاكمت فاغفر لي ما قدمت وما أخرت وأسررت وأعلنت أنت إلهي لا إله لي غيرك**» (البخاري ١٠٦٩ البخاري ٦٩٥٠، ٧٠٠٤، ٧٠٦٠، احمد ٣٣٦٨) وفى روايات أنت قيام (مسلم ٧٦٩، الترمذى ٣٤١٨، احمد ٢٧١٠، ٢٨١٣)

وقد جاءت بعض الروايات بالشق الثاني فقط من الحديث على النحو التالى: « **اللهم لك أسلمت وبك آمنت وعليك توكلت وإليك أنبت وبك خاصمت اللهم إنى أعوذ بعزتك لا إله إلا أنت أن تضلنى أنت الحى الذي لا يموت والجن والإنس يموتون** » (مسلم ٢٧١٧، أبو داود ٢٧١٧، أحمد ٢٧٤٨)

يتضمن هذا الحديث الشريف عدة معان بدأت بالتمهيد للطلب بالأمر الصريح في الدعاء، وقد جاء هذا التمهيد والتقديم بين يدى الطلب بإعلان موقفين: يتمثل الموقف الأول في إعلان حمد الله ﷻ والإيمان المطلق به سبحانه وتعالى والتصديق المطلَق بربوبيته وقيوميته والثقة المطلقة في قوله سبحاته ووعده ولقائه والساعة والجنة والنار " اللهم لك الحمد أنت رب السماوات والأرض لك الحمد أنت قيم السماوات والأرض ومن فيهن لك الحمد أنت نور السماوات والأرض قولك الحق ووعدك الحق ولقاؤك حق والجنة حق والنار حق والساعة حق " وهذا موقف الإذعان الذي يمثل أحد موقفى التمهيد للطلب، ثم يأتي الموقف الآخر معلنًا موقف الداعى

نفسه " اللهم لك أسلمت وبك آمنت وعليك توكلت وإليك أنبت وبك خاصمت وإليك حاكمت " وقد جاء هذا الإعلان في صيغ الأفعال الماضية: أسلمت، آمنت، توكلت، أنبت، خاصمت، حاكمت، وبذلك تندرج هذه الأفعال جميعها في الأسلوب الخبري، ونلاحظ أن هذه الأفعال مسندة إلى المتحدث وهو الرسول ﷺ هنا، وإسناد هذه الأفعال للمتحدث يعين على حفظ إيمانه وتقويمه إذا طرأ عليه شئ من الزيغ، لأنه يعلم أنه إنما يخاطب الله العليمَ الخبيرَ بهذه العبارات، فكيف ينطق بها وتخالفها أقواله وأفعاله؟ إن الحد الأدنى من الحياء يحول بين المسلم والكذب على الله، فلا يقول آمنت وهو لم يؤمن ولا يقول توكلت وهو لم يتوكل، ولا يقول أنبت وهو لم يُنِبْ، ولا يقول بك خاصمت وهو لم يخاصمْ بالله، وإذا ما حدث خلل للمسلم في نفسه فإن هذه الكلمات تجعله يعود إلى نفسه إحساسًا بالخجل والحياء من الله فيقومها ويصلح ما فسد منها، لكى يلقى الله ويتحدث إليه وهو صادق فيما يقول، وبذلك كانت صياغةُ هذه المعاني في الأسلوب الخبري بهذا الشكلِ وقايةً وحمايةً للإنسان المسلم وتحقيقا للإيمان ومتطلباته في النفس.

ولا يخفى إيثارُ أسلوب القصر في إيراد هذه المعاني، بتقديم الجار والمجرور في هذه الأسانيد الخبرية دلالة على أن المقصود بالإيمان والإنابة والتوكل على الله وحده لا شريك له وأن المخاصمة إنما تكون لله وحده لا لهوى نفس ولا لميل قلب، وبذلك جاءت البلاغة النبوية هنا معتمدة على تفجير أقصى طاقة دلالية للتراكيب النحوية في الأخبار والتقديم والتأخير والقصر، واللافت أيضًا في هذا الدعاء أن الأساليب الخبرية قد استحوذت على تراكيب التمهيد للدعاء كلها باستثناء النداء الذي تصدر الدعاء، فلم يبدأ الدعاء بصيغة الطلب الصريح ولكن هذا

الطلب جاء في أعقاب هذه التمهيدات وكأنه نتيجة لها: " فاغفر لى ما قدمت وما أخرت وأسررت وأعلنت "

ولنتنبه أيضًا إلى ذلك التركيب المحكم الذي جاء أسلوبًا خبريًا هنا لنجد أن الجملة التعقيبية " أنت إلهى لا إله لى غيرك "، فجاءت بعد الطلب، تأكيدًا على الحقائق الإيمانية التي سبقت الطلب، ليتوسط الطلب بين هذه الإقرارات، وبذلك يخرج من كونه أمرًا صريحًا إلى التضرع.

أما في الرواية الثانية فلم يأت الدعاء في صيغة الإنشاء الطلبي المعتادة ولكن جاء في أسلوب خبرى استخدم فيه الرسول ﷺ الفعل الدال على، والذى يعنى هنا دوامَ الاستعاذةِ بالله واستمرارَ الاعتمادِ عليه واللجوءِ إليه، ولنتنبه أيضًا إلى ذلك التركيب المحكم الذي جاء عليه الأسلوب الخبري هنا لنجد أن الجملة الاعتراضية - لا إله إلا أنت - تتوسطه، فجاءت بين الاستعاذة والمتعوذ منه، تأكيدًا للإيمان في نفس المسلم وتثبيتًا له، ثم يعقب الدعاءَ جملٌ خبريةٌ أيضًا جاءت بمثابة تأكيد الإعلان عن الإيمان بالكمال المطلق لله وحده فهو الحى الذي لا يموت، والجن والإنس يموتون وهو إنما ينعكس على نفس المسلم فيخرج عما يقتضيه الظاهر - على حد قول البلاغيين - ليصبح مناجاة وليس إخبارًا عن شئ مجهول لدى المخاطَب، ولا يفوتنا التنبيه على أن الطلب هنا جاء مغلفا بوفرة في التمهيدات والتعقيبات، لتدل على أهمية الطلب لأن من أضله الله لن تجد له وليا مرشدًا، والله تعالى وهو الحكم العدل لا يضل إلا من أصر على الأخذ بأسباب الضلال.

أما الحديث الذي يختص بالمظهر الثاني من مظاهر العَجَلة فهو ما روى عن فضالة بن عبيد صاحب رسول الله ﷺ قال: سمع رسول الله ﷺ رجلًا يدعو في صلاته لم يُمجِّد الله تعالى ولم يُصلِّ على النبي ﷺ، فقال

رسول الله ﷺ: « **عجّل هذا** »، ثم دعاه فقال له أو لغيره: " **إذا صلّى أحدكم فليبدأ بتحميد ربه جل وعز والثناء عليه، ثم ليصل على النبي ﷺ، ثم ليدع بعد بما شاء** " (**الترمذي ٣٤٧٧، احمد ٢٣٩٨٢، المستدرك ٨٤٠، ابن حبان ١٩٦٠**)

فالإشارة الأولى " عجل هذا " تدل على تنبيهه ﷺ إلى خطأ وقع من صاحب هذا الدعاء، وقد جاء هذا التنبيه في الأسلوب الخبري الذي يلفت انتباه الحاضرين إلى ذلك الخطأ بمجرد الإشارة إليه، فالخبر هنا لا ينفصل عن الغاية التعليمية إذ يتضمن تنبيهًا على الخطأ المتمثل في التعجل، كما يتضمن نهيًا عن التعجل، ثم يأتي التوجيه المباشر في أسلوب الشرط الذي يؤكد على ضرورة الالتزام بمضمونه، إذ يجعل ما يقدم به الداعي بين يدى دعائه تحميد الله ﷻ والثناء عليه ثم الصلاة على النبي ﷺ، ثم يكون الدعاء بعد ذلك، وقد جاءت الأساليب التي تحمل المقتضى التعليمي صريحة في الأمر في جواب شرط إذا، إذ جاءت الأفعال مضارعة مسبوقة بلام الأمر.

فالتعجيل هنا يتنافى مع خصوصية الطلب في السياق الخاص بالدعاء، لما يتطلب الدعاء من التضرع واستحضار القلب، وما إلى ذلك مما يساعد على خروج الدعاء من قلب حاضر الإيمان قبل أن يخرج من اللسان، وكأن التعجل يدل على أن بغية الإنسان إنما هي طلبه الذي يسعى إليه فحسب، وكأن هذا الطلب في ذاته هو الدافع الوحيد له، و ذلك يتنافى بشكل أو بآخر مع كون الدعاء عبادة، كما يتنافى مع سكينة النفس التي تدل على تهيؤ نفس المسلم للإقبال على الله لا بطلب مادى فحسب ولكن الإقبال بالطاعة والعبادة، وإنما يكون ذلك بالتقديم بين يدي الطلب الدعاء بتحميد الله ﷻ ثم الثناء عليه والصلاة على النبي ﷺ، ثم ليكن الدعاء بعد هذا التمهيد بما شاء.



الفصل الثاني

السياق وتحقق البُعد البلاغي للنهى الصريح

النهي الصريح شأنه شأن الأمر الصريح في خصويتهما البلاغية في الحديث الشريف التي تتحقق على الرغم من تحقق الإلزام في الأمر والكف في النهى، وعلى الرغم من مجيء الإلزام والكف على سبيل الاستعلاء، ويأتي السياق اللغوى الداخلى عاملا مهمًا في تحقق هذا البُعد البلاغي على تعدد النصوص، وعلى تفاوت أشكال هذا السياق اللغوى الداخلى وأنماطه، ويجدر بنا أن نشير إلى أن البعد البلاغي ليس مطلوبًا لذاته ولكنه وسيلة للتمكين للمقتضى التعليمي في النهي الصريح، وسنقف على بعض النماذج من النهي الصريح وعلاقاته بالسياق الداخلى في هذا الفصل.

- عن أبى برزة الأسلمى قال: قال رسول الله ﷺ " يا معشَرَ من آمنَ بلسانِه ولمْ يدخُلِ الإيمانُ قلبَه لا تغتابُوا المسلمين ولا تتَّبِعوا عوراتِهم فإنَّه من اتَّبعَ عوراتِهم يتَّبع الله عورتَه ومن يتَّبع اللهُ عورتَه يفضحْهُ في بيتِه " (ابن داود ٤٨٨٠، احمد ١٩٧٩١).

جاء النص بتمهيد للنهى الصريح بصياغة لا تخلو من توبيخ وتعنيف ولوم لاذع، فإن أول ما يبادرنا من بلاغيات هذا الحديث الأسلوب الإنشائي النداء، ولكن رسول ﷺ الله لم يدع النداء مطلقًا مرسلًا عامًا، بل خصصه بالاسم الموصول " من " وجملة الصلة بعده: " يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان قلبه " وفى هذا التحديد الدقيق عدول يلفت انتباه المتلقى لأنه لم يعتد مثل هذا التحديد في النداء، ومن هنا لا يقتصر النداء على مجرد استحضار المنادى وتنبيهه فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى إثارة التفكير والتأمل في النفس، كما يحمل النداء في طية أيضًا قدرًا غيرَ هين من اللوم والتعنيف كما ذكرنا لمن يأتي تلك الرذيلة التي اقتضت مثل هذا العنف في الخطاب، وبذلك تتهيأ نفس المتلقى إلى تلقى التحذير الذي جاء في النهي الصريح.

جاء النهي الصريح في الجملتين " لا تغتابوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم " ليحمل النهي هنا المقتضى التعليمي التربوى بدلالة مباشرة مُعضِّدة بالتمهيد السابق، وعضِدة له في الوقت ذاته، إذ جاء النهي الصريح بالوصف الذي جاء في النداء، إذ يدل النهي أيضًا على مدى نقصان إيمان من يأتي بهذين السلوكين ضمن المؤمنين إيمانًا كاملًا، إذ جعل من يغتاب المسلم أو يتتبع عورته مؤمنًا بلسانه فقط، وفى هذا دلالة على أن الإيمان لا يجتمع في نفس واحدة مع من يسلك هذين السلوكين وبذلك يتأكد أن سلوك المرء دالٌّ على مقدار ما يعمر قلبه من الإيمان وفى الإنشاء الطلبي هذا إلى جانب سياقه بعد النداء ترهيب للمسلم من إتيان مثل هذه الرذائل لخطورتها على المجتمع المسلم وأفراده.

ولا يقف التحذير والترهيب عند هذا الحد بل يسوق النبي ﷺ تحذيرًا آخر لا يقل عن التحذيرات السابقة في عنف وقعه على النفس، إذ يضع النبي ﷺ عبرصياغة الجملتين الشرطيتين المحكمتين النتيجة المحتومة التي سينتهى إليها أمر هذا الذي يقترف هذه الرذائل " فإنه من اتبع عوراتهم يتبع الله عورته، ومن يتبع الله عورته يفضحه في بيته " وتأمل إحكام الصياغة التي تجد الجمل فيها تمسك برقاب بعضها البعض، فإن الشرط في ذاته يحمل دلالة الإحكام والدقة والتحديد المنطقى العقلى، في العلاقة بين فعل الشرط وجواب الشرط، ولكن التسلسل هنا يتجاوز ذلك إذ يجعل النبي ﷺ جواب شرط الجملة الشرطية الأولى فعل شرط للجملة الثانية، ليقف المخاطب على سلسلة عقلية منطقية نتيجتها النهائية تتمثل في القواعد والتهديد بأن يفضحه الله في بيته، ولعل وضع هذه النتيجة في الدنيا أمعن في التحذير هنا لأن نقصان إيمان المخاطب في هذا الحديث قد يهون عليه أمر عقاب الآخرة لأنه " آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان قلبه " ومن هذا جعل النبي ﷺ عقابه حاضرًا أمامه، وجعله موشكًا

على الوقوع في هذا العقاب لتتعانق الأساليب كلها في النهاية وصولًا بالصياغة إلى أقصى غاية تحذيرية منها.

ومن صور النهي الصريح التي جاءت منتظمة في أساليب تمثل لها ضواغط تمكن للمقتضى الطلبي التعليمي حديث النهي عن الحلف بغير الله ﷻ، فقد جاء هذا الحديث الشريف في عدة مواضع في كتب الحديث بروايات مختلفة عن عبد الله بن عمر وعن أبي هريرة وعن عبد الرحمن بن أبي سمرة وقد اختلفت النصوص باختلاف الروايات، ومن الواضح بالمقارنة بين الروايات أنها جاءت في سياقات مختلفة، ومما يؤكد هذا سياق بعض الروايات الذي جاء فيه أن رسول الله ﷺ سمع من يحلف بأبيه، فجاء الحديث في هذا السياق، وقد كان كثير من المسلمين حديثي عهد بالإسلام، فمن طبيعة الأمور أن يتكرر من غير واحد منهم الحلف بغير الله كالحلف بالآباء مثلا، على اختلاف بين الروايات في المواضع المختلفة من كتب الحديث على النحو التالي:

احتفظت رواية ابن عمر ﵄ بأسلوبين: أسلوب القصر: « **مَنْ كان حالفًا فلا يحلفْ إلا بالله**"، **والنهي الصريح " لا تحلفوا بآبائكم »** في سياق جاء في بعض الروايات ولم يرد في بعضها، وقد وردت هذه الروايات بأسانيد صحيحة في المواضع الآتية، عن ابن عمر ﵄: عن النبي ﷺ قال: « **ألا من كان حالفا فلا يحلف إلا بالله** » فكانت قريش تحلف بآبائها فقال " لا تحلفوا بآبائكم " (البخاري ٣٦٢٤، ٦٢٧٢، مسلم ١٦٤٦، النسائى ٣٧٦٤، احمد ٥٤٦٢، احمد ٥٧٣٦، احبان ٤٣٦٢)، وفى موضع بصحيح البخاري ٦٩٦٦، ومسند أحمد ٤٧٠٣: « **من كان حالفا فليحلف بالله** » بدون أسلوب القصر.

أما رواية أبى هريرة فقد جاءت على النحو التالى: « **لاتحلفوا بآبائكم ولا بأمهتكم ولا بالأنداد ولاتحلفوا إلا بالله ولا تحلفوا بالله إلا وأنتم صادقون** » (ابو داود ٣٢٤٨، النسائى ٣٧٦٩، ابن حبان ٤٣٥٧)، **فاحتفظت بأسلوب القصر " لا تحلفوا**

إلا بالله "، كما احتفظت بالنهي الصريح " لا تحلفوا بآبائكم "، وقد جاءت فيها زيادة: " ولا تحلفوا بالله إلا وأنتم صادقون "، أما رواية عبد الرحمن بن سمرة فقد جاءت على النحو التالي: « لا تحلفوا بالطواغي ولا بآبائكم » (مسلم ١٦٤٨، النسائي ٣٧٧٤، ابن ماجه ٢٠٩٥، احمد ٢٠٦٤٣) فلم تحتفظ إلا بالنهي فقط، وبذلك نستخلص التأكد بمقارنة المتن في النصوص أن النهي والقصر من كلام رسول الله ﷺ، ولا سبيل للقول بأن بلاغتهما إنما هي للرواة، فليس من مقتضيات العقل أن يُجمع الرواة على اختلافهم على أساليب بعينها.

هذه الأساليب تلفتنا إلى أمرين أحدهما يتعلق بعقيدة المسلم، والآخر يتعلق بسلوكه وعمله، فأما الذي يتعلق بعقيدته فهو إخلاص التعظيم والإجلال لله سبحانه وتعالى، فإن من حلف بشئ فقد عظمه، ومن هنا لا ينبغى للمسلم أن يعظم غير الله فيرفع أباه أو أمه أو أي شئ سواهما إلى مكانة القدسية والإجلال فذلك لا يليق إلا بالله وحده لا شريك ولا ندله، أما السلوك الذي ينبهنا إليه رسول الله ﷺ في هذا الحديث فهو الصدق، وإذا كان الإسلام يجعل الصدق من الفضائل التي لا يتحقق تمام الإسلام بدونها فإن تنبيه النبي ﷺ يؤكد ذلك عندما سئل أيكون المسلم كاذبًا، قال لا، وإذا كان الإسلام يدفع المسلم إلى تحرى الصدق في الأقوال في أحواله كلها، فإن المسلم ينبغى أن يكون أكثر حرصًا على الصدق إذا اقترن قوله بالقسم، لأن الذنب في حالة القسم مع عدم الصدق يكون أكبر وأعظم.

تسير بلاغة هذا الحديث في دقة وإحكام باستخدام الأساليب الإنشائية الطلبية، وقد استخدم فيها النبي ﷺ لا الناهية، بيد أنها تختلف **في الاستخدام بين أسلوب وآخر، فقد جاء الإنشاء الطلبي واضحًا صريحًا** في الأساليب الأولى إذ نهى النبي ﷺ عن الحلف بالآباء ثم عطف عليه النهي عن الحلف بالأمهات والأنداد والإنسان قد يعظم أباه أو أمه إلا أن هذا التعظيم لا ينبغى أن يرقى إلى درجة القسم، أما الأنداد فالمقصود بهم

في الحديث ما يعظم من دون الله أو الشركاء، فقد نهى النبي ﷺ عن الحلف باللات والعزى، ومن ثم فإن النهي ينسحب على ما شاكلهما في هذه العصور، ومن ثم فإن الأسلوب الإنشائي يجمع بين النهي عن الحلف بغير الله بشكل عامٍ ومطلق.

ثم تدخل بنا بلاغته ﷺ في الأسلوبين التاليين إلى بنية نحوية مختلفة، إذ يستخدم النبي ﷺ في الأسلوب الثاني أسلوب الاستثناء مع النهي، وهو بذلك يأتي مشربًا بدلالة القصر، فالنهي نفى لحدوث الفعل في المستقبل عند المستجيب لهذا النهي، وتفصيل ذلك أن المسلم الذي يستجيب لنهي النبي ﷺ ينتفي عنه الإتيان بالحلف بشكل عام ومطلق، ثم يأتي حرف الاستثناء إلا الذي يثبت الحلف ولكنه يحد من إطلاقه ويقيد عموميته، فيجعل الحلف بالله وبالله فقط، وبذلك تكون الأمور المذكورة في النهي الأول على سبيل المثال لا الحصر وإنما ذكرت لأنها شاعت وانتشرت، وبذلك أيضًا تقطع بلاغتُه القولَ على من يفكر أن يحلف بأبنائه مثلًا أو ما سوى ذلك مما يقطعه القصر باستخدام الاستثناء بعد النهي ثم يأتي الأسلوب الأخير ليؤكد على السلوك الذي يحبه الإسلام ويرضاه للمسلمين، فالأسلوب الأول يحدد المقسم به، أما هذا الأسلوب الأخير فيحدد المقسم عليه، فليس معنى إطلاق القسم بالله أن يصبح ذلك أمرًا بلا ضوابط، لأن هذا الأسلوب الأخير المحكم البنية يقطع على المسلم ألا يكون حلفه على شئ إلا إذا كان صادقًا، ومن ثم يدفع هذا الأسلوب إلى تحرى الصدق في العقيدة والسلوك، فلا يحلف إلا بالله ولا يحلف بالله إلا وهو صادق.

ومن أنماط النهي الصريح التي مهدت لها الأساليب الخبرية ما روى عن عوف بن مالك الأشجعي ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: « **خيارُ أئمتِكُم الذين تُحبُّونهم ويُحبُّونكم، وتُصلُّون عليهم ويُصلُّون عليكم، وشرارُ أئمتِكم الذين تُبغضونَهم ويُبغضونكم، وتَلعنونَهم ويلعنونكم** » قال: قلنا

يا رسول الله أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: « **لا ما أقاموا الصلاة فيكم، ألا من ولى عليه والٍ فرآه يأتي شيئًا من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية الله تعالى ولا ينزعن يدًا من طاعته** » (مسلم ١٨٥٥، أحمد ٢٤٠٢٧، ٢٤٠٤٥، الدارمي ٢٧٩٧، ابن حبان ٤٥٨٩)

لعل النهي هو آخر الأساليب في تكوين هذا الحديث، ولعله أيضًا أخطر المقتضيات الطلبية فيه، وكأن ما سبقه تمهيد لإقرار هذه الحقيقة وما تقتضيه من نهى، فقد احتفظ نص الحديث في المواضع كلها بهذه الأساليب والظواهر البلاغية على اختلاف في بعض الألفاظ التي لا تغير من الأساليب، فالحديث ينقسم إلى ثلاثة أقسام، جاءت علاقة التضاد في صورة المقابلة في القسم الأول خلال التركيب الخبري الذي يوضح حال الراعى مع الرعية، ونلاحظ في هذا الأسلوب أن المسند إليه هو وصف لحال هذا الراعى ببيان موقفين متباينين، حمل الأول خبرًا عن خيار الأئمة، وحمل الآخر خبرًا عن شرار الأئمة، وعلى الرغم من خبرية الأسلوب فإنه يحمل مقوماته التأثيرية الإقناعية الناتجة من التركيب النحوى للخبر، وبذلك لايقتصر الأسلوب الخبري هنا على الفائدة التي حددها البلاغيون، تلك التي لاتقتصر على إعلام المخاطب بمضمون الخبر، فالأسلوب الخبري هنا يتجاوز هذه الغاية الإبلاغية الإعلامية إلى غايات أخرى، إذ يتضمن توجيهًا يسير في اتجاهين: يختص أحدهما بإرشاد الرعية إلى حب الأئمة والدعاء لهم، ويختص الآخر بنصح الأئمة بحب الرعية والدعاء لهم أيضًا، وإن كان الجانب التوجيهى للأئمة في الحديث أكثر بروزًا؛ لأن مضمون الخبر هنا جاء عن الأئمة، ويتأكد هذا الجانب الإرشادى في الأسلوب الخبري بالصورة المخالفة التي تتضمن وصفًا لحال شرار الأئمة، وما دامت هذه الحال على ما نرى من الشر فإنها تحمل أيضًا توجيهًا ضمنيًا بالبعد عنها.

ولا يخفى علينا أثر المقابلة في فاعلية بلاغة الخبر، فقد جاء الخبر جميعه في ثنائية ضدية أنتجت هذه المقابلة، فخيار الأئمة ضد شرارهم، والحب ضد البغض، والصلاة عليهم - وهى بمعنى الدعاء لهم بالخير - ضد اللعنة وهى الدعاء بالشر، وبذلك تتشابك هذه المعاني المتضادة في تكوين بنية الخبر، التي تعكس الصورتين معًا واضحتين جليتين أمام المتلقى ليتحقق بهما جلاء الخبر - من ناحية - كما تتحقق بهما الغاية الإرشادية من ناحية أخرى، وبذلك أيضًا لايقف الخبر عندحدود نقل الفكرة، ولكنه يتجاوزها إلى تحقيق فاعلية الأمر والنهي من خلال الخبر.

أما القسم الثاني من الحديث فيأتي إجابة عن سؤال سائل، بل إجابة عن سؤال سائلين، نجد السؤال في قول راوي الحديث " قلنا يارسول الله: أفلا ننابذهم عند ذلك؟ " فتأتى إجابة النبي ﷺ موزعة في ثلاثة أقسام، منبهة إلى ثلاث قضايا، إذ يستهلها النبي ﷺ بالنفى غير المسبوق بكلمة أخرى، وكأنه ﷺ أراد لدلالة النفى أن تستقر في قلوب السامعين أولًا، قبل أن يقيدها بشرط، ولكن شرط النفى يأتي بعدها، ومن دلائل التكثيف البلاغي في هذا النفى أنه لاينفصل عن دلالة النهى، ولكن النفى يتضمن النهى، فبتأمل الجواب نجده " لا لا تنابذوهم " لتكون لا الأولى نافية إجابة عن همزة الاستفهام التي تقتضى الجواب، وتكون (لا) الثانية ناهية عن المنابذة التي هي مضمون الاستفهام، وبذلك تعتمد بلاغة الجواب هنا على الإيجاز بالحذف، وهو من الأوجه البلاغية المعروفة التي تُكسب التراكيب تكثيفًا.

ثم يأتي القسم الثاني متضمنًا شرط النفى والنهي في قوله ﷺ « ما أقاموا الصلاة فيكم » أي ماداموا يقيمون الصلاة، فجعل ﷺ إقامة الصلاة شرطًا لعدم الخروج على الإمام، كما جعل عدم إقامة الصلاة شرطًا للخروج على الإمام، وهذا توجيه للرعية بعدم الخروج على الإمام، ما دام

يحافظ على الصلاة، فالحديث بذلك يوجه إلى عدم المبادرة بالاجتراء على الأئمة، كما يوجه إلى تلمس وجوه الخير فيهم حتى لو لم يبق منها سوى الصلاة، ففيها النهي عن الخروج على الإمام.

وبذلك يأتي بلاغته ﷺ منبهة إلى وجوب طاعة الإمام، ناهية عن الخروج عليه أو منابذته، ويلفتنا الحديث من جانب آخر بهذا السؤال والجواب إلى أن تدافع الرعية على الخروج على الإمام أمر مركب في طبائع البشر، الذين تلفتهم أكثر ما تلفتهم العيوب والأخطاء وأوجه القصور هنا وهناك، ولكن توجيه النبي ﷺ يجعل نظر المسلم ملتفتًا إلى جانب الخير في الإمام، ليتحقق له بذلك طاعة رسول الله ﷺ فلا يندفع في سلوكيات تؤدى حتمًا إلى فوضى الأمور في المجتمع الإسلامي، وتحول دون الأمن والأمان، وتؤدى إلى التفكك والصراعات التي تنعكس على المسلمين تأخرًا وضعفًا.

ثم يأتي القسم الثالث حاملًا التوجيه العام الذي لا يقتصر على إجابة السائلين، وأول ما يطالعنا من بلاغته ﷺ ذلك الاستفتاح بقوله (ألا) الذي يجعل الكلام كأنه استهلال لخطبة موجهة إلى جموع كثيرة، كما يحقق لفت الانتباه، فالاستفتاح يجعل للكلام بعده هنا صبغة الاستئناف، وكأن ما مضى شيء، وما يأتي شيء آخر، وهذا الاستئناف يحقق التوافق والملاءمة لمضمون القول الآتي، الذي يصرح بتوجيه عام للمسلمين جميعًا، بقطع سياق الإجابة عن سؤال السائلين، والابتداء في سياق جديد يقر قاعدة صريحة في الأمر والنهي وجمعها بينهما: **" ألا من ولى عليه والٍ فرآه يأتي شيئًا من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية الله تعالى ولا ينزعن يدًا من طاعته "**.

ويأتي أسلوب الشرط هنا أكثر ملاءمة لاستيعاب المقتضى التعليمي التربوى الجديد، فالشرط تقييد للأفعال الواردة فيه بشروط معينة، كما أن في الشرط من إحكام الصياغة ودقة المعاني ما يجعله ملائمًا لأمر يطلقه النبي ﷺ إلى جموع المسلمين قاعدة وقانونًا يحكم علاقاتهم، ولذلك نجد استعمال اسم الشرط (مَنْ) دالًا على تعميم الخطاب للسامعين وغير السامعين من المسلمين في كل زمان ومكان، كما نجد فعل الشرط هنا لايتحدد في فعل الشرط الذي يحدده الإعراب النحوى، ولكنه ينصرف إلى الفعل الثاني؛ لأن جواب الشرط إنما هو جواب للفعل الثاني، ولكن الفعل الأول لم يأت عبثًا، فالدلالة الحكمية هنا تستلزم التقديم بتحقق الولاية أولًا، ثم يكون من الوالى ما يثير حفيظة الرعية، وبذلك تأتى جملة فعل الشرط متضمنة الأمرين معًا لاينفصلان، لإحكام الشرط بحيث لايدع فرصة لتأويل.

ثم يأتي جواب الشرط صريحًا في الطلب بالأمر والنهى، الأمر بكراهية المعصية وهو أمر يحدد الموقف في كونه موقفًا قلبيًا خالصًا، والنهي عن الخروج على طاعته، إذ تأتى جملة جواب الشرط أيضًا متضمنة سلوكين: يتمثل السلوك الأول في الإنكار القلبى الذي يتحدد في كراهية المعصية، ولايتجاوزها إلى القيام بفعل سلوكى تستدعيه هذه الكراهية، بل إن السلوك الثاني يتمثل في فعل سلوكى مناقض لما يستدعيه السلوك القلبى، فإذا كانت المعصية وكراهيتها تستدعى الخروج على الوالى، فإن المقتضى التربوى التعليمي الذي يتضمن تشريعًا ينصرف إلى مقاومة النفس والطاعة حتى لو بلغ الأمر حد الكراهية، ولا يخفى علينا تصوير النبي ﷺ الدقيق للطاعة بقوله: « فلا ينزعن يدًا من طاعته » وما فيه من الكناية؛ لأنه ليس هناك قرينة تمنع من إرادة المعنى الحرفى، حيث ذُكرت اليد النكرة والمقصود عموم النهي عن أي شيء ينافى الطاعة، ليتحقق بالكناية الدليل

على الحرص الشديد على التزام الطاعة.

وفى الحديث التالى يأتي السياق اللغوى الداخلى مشتملا على ضواغط أسلوبية تهيئ المتلقى المباشر تهيئة خاصة، كما تتضمن الأسباب التي تحقق بها الرسالة المقتضى الطلبي للمتلقين الغائبين، وذلك في قوله ﷺ لأبى ذر رضي الله عنه: « **يَا أَبَا ذَرٍّ إِنِّى أَرَاكَ ضَعِيفًا وَإِنِّى أُحِبُّ لَكَ مَا أُحِبُّ لِنَفْسِى لا تَأَمَّرَنَّ عَلَى اثْنَيْنِ ولا تَوَلَّيَنَّ مَالَ يَتِيمٍ** » (**مسلم ك الإمارة ٣٤٠٥، النسائى ك الوصايا ٣٦٠٧، ابوداود ك الوصايا ٢٤٨٤**)

جاء النص مُصَدَّرًا بالنداء، والغالب على النداء الغاية التنبيهية لطلب يعقبه، وتمثل الهدف الأساسى منه، وقد تحقق الطلب في هذا الحديث بعد النداء، إلا أن أسلوبًا خبريًا قد فصل بين النداء والطلب، وهو قوله ﷺ « **إِنِّى أَرَاكَ ضَعِيفًا وَإِنِّى أُحِبُّ لَكَ مَا أُحِبُّ لِنَفْسِى** »، ولنتأمل بنية الخبر لنقف على الدلالات المضمنة التي تعد جوهر الظاهرة البلاغية من الإحكام والدقة في صياغة العبارة قبل أن نتعرض للطلب، لقد جاء الأسلوب الخبري مؤكدًا على الرغم من توفر الصدق والتصديق بين طرفى السياق، عند القائل وهو رسول الله ﷺ وتوفر الثقة عند المتلقى وهو أبوذر الغفارى، فالمتلقى هنا خالى الذهن أي ليس منكرًا ولا شاكًا، ومع ذلك جاء التأكيد ليحقق ما يُطلق عليه في البلاغة العربية الخروج على ما يقتضى الحال ذكره، وبتأمل التأكيد نجده لايؤكد على صفة دائمة في أبى ذر رضي الله عنه، فلم يذكر الضعف نعتًا أو خبرًا، ولكنه جاء حالًا، ومجيء الضعف حالًا **يجعل التأكيد إنما هو تأكيد على تعلق الحال بالفعل (أراك) وارتباطه به، مما يجعل التأكيد إنما هو تأكيد على رؤية خاصة للمتكلم، وليس تأكيدًا** على صفة ملازمة للمتحدَّث عنه، ففرق كبير بين أن نقول: " إنك ضعيف " وقوله ﷺ: " إنى أراك ضعيفًا " الذي يربط الضعف برؤية المتحدث وليس **بصفات المخاطب وهذا يدل على التلطف، يتأكد هذا بتأمل العبارة التالية "**

وإنى أحب لك ما أحب لنفسى " بما يحمله الأسلوب الخبري فيها من ود وحب، وكأنها تأسو ما قد يكون علق بالنفس من الأسلوب الخبري الأول، ولعل في هذا ما يدل على إنتاج الظاهرة البلاغية من إحكام صياغة العبارة ودقتها، إلى جانب ما ينتجه هذا الأسلوب الخبري من تهيئة لنفس المتلقى لتقبل الخبر الأول، وثم تقبل النهي والتحول به إلى فعل منجز.

فالأسلوب الطلبي يأتي بصيغتى النهي المؤكدتين " **لا تأمَّرنَّ على اثنين، ولا تولَّينَّ مال يتيم** "، يحذر فيهما النبي ﷺ أبا ذر رضي الله عنه من أن يتولى الإمارة وإن كانت في أضيق الحدود، أي حتى إن كانت على اثنين هو ثالثهما، كما يحذره من تولى مال اليتيم، والمتأمل في طبيعة الأمرين يجدهما بحاجة إلى دقة في مراقبة النفس، فهل في قدرة أبى ذر عنه شك؟ ليس هذا، ولكن قدرة أبى ذر وفيرة في مراقبة النفس ومحاسبتها، الأمر الذي يجعله لايقوى على تبعات هذين الأمرين، ومن ثم يأتي النهي هنا متجاوبًا مع عناصر السياق الداخلى إذ يجعل الخبر الأول محكومًا بالمنهى عنه، فيكون الضعف ليس مطلقًا ولكنه محدد بحدود سياقية تظهر في تعلقه بتولى الأمور التي تدفع إلى محاسبة النفس.

وشبيه بالنمط السابق الذي جاء في سياق توجيه النهي الصريح للمتلقى الشاهد قوله ﷺ لعبد الرحمن بن سمرة: « **يا عبد الرحمن بن سمرة لا تسألِ الإمارةَ فإنك إن أُوتيتَها عنْ مسألة وكِلْتَ إليها وإن أُوتيتَها من غير مسألةٍ أُعنتَ عليها، وإذا حلفتَ على يمينٍ فرأيتَ غيرَها خيرًا منها فكَفِّرْ عن يمينك وأتِ الذي هو خير** » (البخاري ٦٢٤٨، ٦٣٤٣ - ٦٧٢٧ - ٦٧٢٨، مسلم ١٦٥٢، الترمذى ١٥٢٩، احمد ٢٠٦٣، ٢٠٦٤١، ٢٠٦٤٤، ٢٠٦٤٦، ٢٠٦٤٧، وفى سنن ابى داود ٢٩٢٩، والنسائى ٥٣٨٤ بدون الزيادة الخاصة باليمين) وسنقف هنا في التحليل عند الجزء الخاص بالنهي الصريح.

النهي الصريح هنا للمتلقى الشاهد عن أن يطلب أن يكون واليا أو حاكما، ثم جاء السياق اللغوى معضدًا النهي بأسلوبى الشرط، وقد جاء جواب الأول أسلوبًا خبريًا " وكلت إليها، أو كلت فيها إلى نفسك " أي تركك الله تعالى لتدبير نفسك، وجاء جواب الثاني " أعنت عليها " هيأ الله تعالى لك أعوان خير ينصحون لك ويسددون خطاك بتوفيق من الله ﷻ، وبذلك يأتي النهي الصريح مشفوعًا ببيان العلة في هذا النهى، ويأتي بيان العلة ببيان مدى خطورة المنهى عنه، فلا يستطيع أحد كائنًا من كان أن يحفظ نفسه بنفسه من الفتنة التي يمكن أن يتعرض لها في مواقع الإمارة ومغرياتها، ومن هنا يبين النهي الصريح ما ينبغى أن يكون عليه سلوك المسلم نحو الإمارة بالتحذير الصريح من طلبها والسعى إليها، ليتعدى بذلك خصوصية المناسبة وخصوصية المتلقى إلى عموم التشريع، فإذا ما جاءته الإمارة دون أن يسعى إليها أعين عليها من الله بأن يبصره الله بالأمور، وييسر له من يعينه على القيام بمسئولياتها، ويأتي التعليل في صورة التفصيل بعد الإجمال، وقد جاء التفصيل ببيان علة النهي في الأسلوب الخبري المؤكد الذي يشتمل تركيبه النحوى على موقفين متقابلين جاءت كلُّ مقابلةٍ في أسلوبِ شرط، وبذلك ينسحب التوكيد الذي تصدر به الأسلوب الخبري على الشرطين معًا.

والمقابلة تبين موقفين متقابلين العلاقة بينهما علاقة التضاد، فالتضاد بالسلب بين أعطيتها عن مسألة وأعطيتها عن غير مسألة، وتضاد بين وكلت فيها إلى نفسك وأعنت عليها، فالمقابلة إذًا قائمةٌ بين أسلوبى الشرط، وإيثار استخدام أسلوب الشرط يضع السلوك المنهى عليه، وهو هنا طلب الإمارة في مقابل عدم طلبها، كما يضع النتيجة أمام المخاطب واضحةً جلية، بحيث يستطيع المسلم أن يحدد لنفسه أي السلوكية أهدى سبيلًا ليس ذلك من خلال دلالة النهي وحدها بل من التوضيح والبيان الذي يضع

المسلم أمام مقارنة بين النتيجتين، ليرجع إلى نفسه متسائلًا إن كان يقوى على القيام بتبعاتها ومهامها أم لا، وفى مقابل هذه الصورة التي تحمل على التساؤل الذي قد يُسلمُ تلقائيًا إلى الترفع عن طلبها والسعى إليها، نجد صورة مشرقة للإمارة حيث تأتى راغمة دون مسألة، يتبعها العون الذي وعد به النبي ﷺ، وبالمقارنة بين الموقفين تظهر الأشياء بأضدادها، وبذلك جاءت المقابلة فاعلة في إنتاج الدلالة وليست مجرد زينة لفظية، معضدة للنهى الصريح بوصفها جزءًا من السياق الداخلى.

وقد يأتي النهي الموجه إلى المتلقى الشاهد محققًا لدلالة الأمر، ومن هذا النمط ما يأتي النهي فيه غير مباشر في مستهل الحديث ولكنه يأتي بعد تمهيد وتهيئة نفس المتلقى بالوسائل السياقية المختلفة التي تمثل ضغطًا متضافرًا مع النهى، يتضح ذلك في الحديث التالى: عن معاذ بن جبل، أن رسول الله ﷺ أخذ بيده وقال:« **يَا مُعَاذُ وَاللهِ إِنِّي لأُحِبُّكَ، وَاللهِ إِنِّي لأُحِبُّكَ**»، فقال: « أُوصِيكَ يَا مُعَاذُ لا تَدَعَنَّ فِي دُبُرِ كُلِّ صلاةٍ تَقُولُ: اللَّهُمَّ أَعِنِّى عَلَى ذِكْرِكَ وَشُكْرِكَ وَحُسْنِ عِبَادَتِكَ » (ابو داود ك الصلاة ١٣٠١، احمد م الأنصار ٢١١٠٣)

يتضمن هذا الحديث جانبين على درجة كبيرة من الأهمية، يتشكل الجانب الأول في نداء النبي ﷺ لمعاذ بن جبل، ثم الجملة الخبرية التي تلت هذا النداء، ويتشكل الجانب الثاني في الوصية التي بدأت بأسلوب خبرى موجز تتضمنه كلمة " أُوصيك " وما تلاها من النهى، ثم ما تلا ذلك من أساليب متداخلة في نص الوصية.

إن المتأمل في الجانب الأول من هذا الحديث يجد التنبيه واللفت غرضًا طبيعيًا للنداء، ثم تجد هذا التنبيه لا غرض له سوى الإخبار لمعاذ بأنه ﷺ يحبه، والإخبار بالحب هذا جاء مؤكدًا بأكثر من وسيلة، فالقسم ثم إنَّ ثم اللام الداخلة على خبر إنَّ، ثم تكرار الجملة كاملة كل ذلك من

وسائل التأكيد، وقد قسّم البلاغيون التقليديون الخبر باعتبار المخاطب، وحسب تقسيمهم يعد هذا الخبر خبرًا إنكاريًا، وحقيقة الأمر أن المتلقى الأول معاذ بن جبل لا ينكر على المرسل - النبي ﷺ - ذلك، بل إنه لا يشك فيه، وكان حق هذا الخبر أن يكون خبرًا ابتدائيًا لأن المُتلِّقى هنا يقف موقف خالى الذهن، ويأتي هذا ضمن ما قاله البلاغيون من وضع خالى الذهن موضع المنكر في مثل هذه التراكيب، ولكن المتأمل في التركيب النحوى المؤكد بهذه الوسائل التوكيدية ينبغى ألا يغيب عنه اعتبار على درجة كبيرة من الأهمية، وهو اعتبار السياق، واعتبار طرفى الرسالة، أي المُرسِل والمُستقبِل، بحسب نظرية (جاكوبسون) التي أولت عناية كبيرة لكافة الملابسات التي يقع فيها الخطاب، وكافة الأطراف التي تشترك في الخطاب، والمُرسِل هنا هو النبي ﷺ، ولكن المُستقبل ليس هو معاذ بن جبل وحده، لأن هذا الخطاب كاملًا منقول بصورة دقيقة إلى المسلمين بعد ذلك، فالغرض هنا من الخطاب لا يقتصر على إعلام معاذ بن جبل بمضمون الخبر، لأن هناك غرض تعليمي آخر يتمثل في أن يكون هذا السلوك سلوكًا عامًا بين المسلمين، يؤكد ذلك أحاديث آخرى كثيرة تُلفت المسلم إلى ضرورة إعلانه حب من يحب، فلا يكون هذا الحب شعورًا داخليًا فحسب.

وهناك بعد آخر ينبغى أن نلتفت إليه لأنه من لوازم هذا الخبر، فإذا نظرنا إلى الخبر في هذا السياق وَجدناه متبوعًا بوصية، والوصية من شأنها أن تحمل طلبًا، والطلب في ذاته قد يكون مما تستثقله النفس، وكأن النبي ﷺ بهذا الخبر الذي قدم به للوصية يرقق قلب معاذ، ليكون ذلك الحب الذي تضمنَّهُ الخبر حافزًا ودافعًا لمعاذ بن جبل ليلتزم بهذا الوصية، وهذا من الأبعاد النفسية التي كان يُراعيها الرسول ﷺ دائمًا في أحاديثه، إلى

جانب فاعلية هذا الخبر في التركيز على مضمون الوصية بعد ذلك للتحول بها إلى فعل منجز.

وبعد أن يستوثق النبي ﷺ من تهيئة نفس معاذ بن جبل للتلّقى يبدأ وصيته بقوله " أُوصيك يا معاذ " وهذه العبارة على قِصَرِها تشتمل على أسلوبين أحدهما خبرى والآخر إنشائى، ودلالة الأسلوب الخبري المُصَاغ في قوله " أُوصيك " كان من الممكن الاستغناء عنه لأنَّ نص الوصية يبدأ بقوله" لا تدعنَّ " فالتقديم للوصية بهذا الأسلوب الخبري يستحضر ذهن المتلقِّي الذي لا يقتصر - كما ذكرنا قبل ذلك - على معاذ بن جبل، بل يتعدَّاه إلى سائر المؤمنين على مر الزمان، فالخبر ينبّه إلى أن القول الذي سيأتي بعده على درجة من الأهمية بحيث تستوجب الالتزام بما يقتضيه هذا القول، ثم يأتي النداء بعد الخبر إمعانًا في التنبيه واستحضار الذهن، وبعد هذه العوامل التي مهدت للمتلقِّي يأتي نص الوصية.

الوصية طلب، و يختلف الطلب بين الأمر والنهى، فإذا كان الأمر طلبًا للالتزام بشىء ما، فإن النهي طلبٌ لاجتناب شيء ما، والمتأمل المدقق في قوله ﷺ: " لا تدعنَّ في دُبُرِ كلِّ صلاةٍ تقول " يجد التركيب نهيًا، أما جوهر الطلب فهو أمر، لأنه هنا لا ينهى عن فعل شيء ما، أو يطلب اجتنابه، ولكنه في الحقيقة والواقع يطلب الالتزام بفعل شيء، وهذا هو فحوى الأمر، إذن فالدلالة هنا تنصرف إلى الأمر والصياغة تنصرف إلى النهى، وقد كان من اليسير على النبي ﷺ أن يبادر معاذ بصيغة الأمر الصريح (قل في دبر كل صلاة)، ومن ثم يأتي أسلوب النهي هنا ليؤسس لنمط من أنماط العدول.

ونلاحظ أن هذا النمط يُفرغ النهي من دلالة اجتناب فعل شيء ما ويجعله منتجًا لدلالة طلب الالتزام بفعل شيء بتأمل الفعل المنهي عنه:

" تدعن "، فالفعل في ذاته دال على النهي والاجتناب، إذ تنصرف دلالته إلى النهي إذا جاء في صيغة الأمر: " دع " أي اجتنب، شأن غيره من الأفعال الدالة على الاجتناب: اجتنب، تجنب، اترك، وغيرها، ولنستحضر هنا القول الشائع بأن: " نفى النفى إثبات " ليمكننا القول بأن النهي عن الفعل الدال على النهي يُنتج دلالة الأمر، فإذا جاء الفعل الدال على النهي والاجتناب بذاته مسبوقًا بلا الناهية كان الدلالة الناتجة هي دلالة الأمر، إذن فلِمَ العدول إلى هذه الصياغة عن الأمر الصريح؟

إن هذا النمط من العدول يُنتج من الدلالات ما لا يُنتجه الأمر الصريح من وجهين:

الوجه الأول: الأمر يعطى قدرًا من المرونة في الإلزام والنسبية في الالتزام، لتعلق الأمر بالقدرة والاستطاعة والعزيمة، ولا يخفى أن هذه الأشياء يتفاوت فيها الناس، فقد يتجاوز الإنسان فيما هو مأمور به، وذلك بخلاف ما تشتمل عليه دلالة النهي من وجوب الالتزام، وقد أسست بلاغة الحديث النبوي لهذه الخصوصية ببيان موقف المخاطب من الطلب بصيغة الأمر والطلب بصيغة النهى، واضعة بذلك نهجًا في تلقى الصياغتين، فقد جاء في هديه ﷺ " ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم " فجاء التقييد في النهي دون الأمر، فإذا ما لفت النبي ﷺ إلى نهى كان ذلك أشد تأثيرًا وأكثر إلزامًا وأمعن في دلالة الطلب، ولما كان الأمر كذلك جاء ما يقصد به النبي ﷺ الأمر في هذا الحديث في صورة النهى، لتلافى ما تُعطيه صيغة الأمر من المرونة في الإلزام والنسبية في الالتزام، وليصبح الإلزام - بذلك - صارمًا حاسمًا.

أما **الوجه الآخر** فيتمثل في إحكام طلب الالتزام الذي لا يتوفر في الأمر الصريح بإنتاج دلالة الاستمرار في الالتزام الذي لا تُنتجه دلالة الأمر

الصريح أيضًا، فإن النهي عن ترك ليس أمرًا بفعل الشيء فحسب، ولكنه أمر بعدم ترك الشيء، ولا شك أن الأمر بعدم ترك الشيء أوثق من الأمر بالشيء؛ لما فيه من إنتاج دلالة التحذير الضمنية، باللفت إلى خطورة ترك هذا الشيء، ولنضرب هذا المثال المدرسي لتتضح الرؤية، أيهما أكثر إلزامًا: أن نقول بصيغة الأمر الصريح: اقرأ، أم نقول لا تدع القراءة، إن الاستجابة لطلب القراءة في الأمر الصريح تتحقق بمجرد فعل القدر اليسير من القراءة، أما الاستجابة لطلب القراءة في الأمر المصاغ في صيغة النهي فلا تتحقق بمجرد فعل القدر اليسير، ولكنها تتطلب المداومة والاستمرار، ومن ثم فهي أكثر إلزامًا من الأمر الصريح، وليس ثم شك في أن وجهي دلالة العدول معًا يغذيان بُعد الأهمية التي تنعكس على نص الدعاء نفسه.

نأتي بعد ذلك إلى نص الدعاء الذي يدفعنا إليه النبي ﷺ دفعًا، وهو أن نقول عقب كل صلاة " اللّٰهم أعنى على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك " والدعاء هنا يبدأ بالأسلوب الإنشائي النداء، والنداء هنا إنما يكون من العبد إلى ربه، وبذلك يتضمن النداء في ذاته الاستعطاف والاسترحام تمهيدًا لطلب العون، وقد جاء طلب العون هذا مصاغًا في الأسلوب الإنشائي الأمر بالفعل أعنى، وينبغي أن نفهم الأمر هنا باعتبار طرفي الخطاب، فالمخاطب هنا هو الإنسان والمخاطب هو الله سبحانه وتعالى، ومن هنا تنصرف دِلالة الأمر إلى الرجاء والتودد رغبة في عون الله وسعيًا إليها.

- عن أبى ذر قال: قال لي النبي ﷺ: « **لاَ تَحْقِرَنَّ مِنَ الْمَعْرُوفِ شَيْئًا، وَلَوْ أَنْ تَلْقَى أَخَاكَ بِوَجْهٍ طَلْقٍ** » (احمد م المكيين ١٥٣٨٩، م البصريين ١٩٧١٥، ١٩٧١٦، ١٩٧١٧، م الأنصار ٢٠٥٤٢، ٤٧٦٠)

تأتى دلالة النهي صريحة في مستهل النص، وهو نهى عن الاقلال من شأن الأعمال الصالحة وفعل الطاعات مهما كانت يسيرة سهلة في نظر فاعلها، فربما كان في فعلها النجاة من عذاب النار في الآخرة، وقوله ﷺ:

" ولو أن تلقى أخاك بوجه طلق " روى طلق على ثلاثة أوجه " طلْق وطلِق وطليق " ومعناه سهل منبسط، وفيه الحث على فضل المعروف وما تيسر منه وإن قل حتى طلاقة الوجه عند اللقاء، وقد روى عنه ﷺ إخباره أن تبسم المسلم في وجه أخيه المسلم له به صدقة، ولا شك أن هذا الفعل من الأمور اليسيرة التي يقوى الإنسان على القيام بها مهما كانت قدرته، فهو عمل لا يحتاج إلى قدرة بدنية أو مالية أو غيرها.

ونلاحظ أن النهي هنا يأتي دالا على التأكيد على الإلزام بما يتضمنه هذا الهدى الشريف؛ لما يحققه النهي من بعد نفسى عند المتلقى المحكوم بأبعاد سياقية، وقد جاءت كلمة شيء المفعول به نكرة مؤخرة عن الجار والمجرور المتعلق بالفعل، تخصيصًا للمعروف بعدم الاحتقار، أما التنكير فيدل على شمول النهي لكل شيء يقع من جنس المعروف مهما كان يسيرًا.

ونلتفت أيضًا إلى أن المعروف لا يقتصر على لقاء الناس بوجه طلق، فدلالة الامتناع في (لو) تجعل هذا الاقتصار ممتنعًا، لامتناع ألا يتيسر إلا ذلك القدر اليسير من المعروف، وهنا يتأكد أن المقصود بقوله ﷺ " وَلَوْ أَنْ تَلْقَىَ أَخَاكَ بِوَجْهٍ طَلْقٍ " هو ضربُ المثل وليس المقصودَ الحرفى، ودلالة المثل هنا من المعاني المضمنة التي تتحقق بها الظواهر البلاغية، وتتضافر مع دلالة كلمة شيء وتنكيرها في التأكيد على مقتضى النهي الصريح في مستهل الحديث من عدم احتقار اليسير من المعروف، وبالوقوف على بلاغة الدلالات في هذا الحديث يتأكد لنا دفعه ﷺ إلى المعروف مهما كان يسيرًا، وأنه يفتح بذلك أبواب الرجاء في رحمة الله ﷻ وعظيم جزائه.

والحديث التالى مما يشبه الحديث السابق في كونه من نمط دلالة النهي الصريح على الأمر، فمن بلاغيات النهي الصريح هنا أيضًا أن يأتي الملفوظ مغايرًا للمقصود وما يتحقق بهذا من دلالات ضمنية مرجعها إلى السياق، نجد ذلك في قوله ﷺ: « **لا يَمُوتَنَّ أَحَدُكُم إلا وَهُوَ يُحْسِنُ بِالله**

الظَّنَّ » (مسلم ك الجنة وصفة نعيمها وأهلها ٥١٢٤، ٥١٢٥، أحمد، باقي مسند المكثرين ١٣٦١١، ١٣٩٥٧، ١٤٠٠٥، ١٤٠٥٣، ١٤٦٦٤) .

عرض علماء اللغة عدة أسباب لتعدد المعنى، والسبب الذي يعنينا هنا هو المتمثل في " احتمالات الدلالة اللفظية أو الفوقية، كما في قوله تعـــالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ (آل عمران ١٠٢)، فالملفوظ المنطوق نهى عن الموت، والمقصود أمر بالتمسك بالإسلام حتى الموت"[١]، نسوق هذا المثال للتشابه الواضح بين أسلوب الحديث الشريف وأسلوب الآية، فالحديث الشريف أيضًا يُستهل بنهى عن الموت، بيد أن الرؤية البلاغية تختلف عن رؤية علم اللغة اختلافًا بيّنًا، فالنظرة التي ذكرها د. تمام حسان تتأسس على تعدد المعنى.

وفى الحديث ينبه النبي ﷺ إلى موقف شديد الحساسية واللطف، فحسن الظن بالله ﷻ من الأمور المتعلقة بنقاء القلب وصفاء السريرة، ويجدر بنا أن ننبه إلى أن راوي الحديث قد أشار إلى أنه سمع رسول الله ﷺ يقول هذه الكلمات قبل موته بثلاثة أيام، مما يجعلنا نستحضر مقام الخطاب في النص، فالمقام هنا يدل على خلاصة تعلم ودراية من النبي ﷺ.

لقد جاء نص الحديث في بنية الأسلوب الإنشائي النهي وليس النهي موجهًا إلى مخاطب محدد ولكنه نهيٌ شائع يبين ذلك أن المسند إليه وهو فاعل الفعل يموتن جاء بدلالة العموم والشيوع فهو يتمثل في كلمة "أحدكم" وبذلك تحمل دلالة النهي توجيهًا عامًا للمسلمين، ولكن يستلفت انتباهنا للوهلة الأولى في النهي أن مضمون النهي جاء عن شئ ليس في وسع الإنسان إذا وقفنا عند قوله ﷺ « لا يموتن أحدكم " فليس بمقدور إنسان أن ينتهى عن هذا الفعل، فهو متحقق لا محالة أحسن العبدُ الظنَّ

(١) د. تمام حسان: البيان في روائع القرآن، مرجع سابق ص ١٦٤

بربه أو لم يحسن، ولكن سرعان ما يأتي بلاغته ﷺ بالاستثناء الذي تتحول معه الدلالة، لتبرز بين أيدينا وتتضح في عقولنا غاية البلاغة النبوية التي تحفزنا تحفيزًا محاصرًا بالاستثناء، فتصبح الحالةُ الوحيدة التي ينبغى أن يكون عليها المسلم هي حسن الظن بالله ﷻ.

ويتأمل النهي الصريح نجد أن جوهر الدلالة هنا هو الأمر بأن يكون المسلم حسن الظن بالله تعالى، ويأتي التحول بالأمر إلى صياغته في أسلوب النهي لغرض بلاغي تشريعى في آن بحكم الفارق بين تلقى الأمر والنهى، فالنهي أكثر إلزامًا للمسلم لأنه لا يدع مجالًا للاختيار شأن أسلوب الأمر، فالنهي المباشر في الدلالة الحرفية لا يمكن أن يتحقق، ولذلك يصبح المقصود من الطلب هو أن يكون دائمًا حسن الظن بالله داعيًا راجيًا أن يدركه الموت وهو حسن الظن بالله فيعتاد ذلك، ويصبح خُلقًا من خُلقه.

ومما جاء فيه الأمر الصريح معقَّبًا عليه بأساليب متعددة ما روى عن عبد الله بن أبى أوفى أن رسول الله ﷺ في بعض أيامه التي لقى فيها العدو انتظر حتى مالت الشمس ثم قام في الناس خطيبا قال: « **يا أيها الناس لا تتمنَّوا لقاءَ العدو، وسَلُوا الله العافيةَ، فإذا لقيتموهم فاصبروا، واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف**»ثم قال:« **اللهم منزلَ الكتابِ ومجرىَ السحابِ وهازمَ الأحزابِ اهزمهم وانصرنا عليهم** »(البخاري ٢٨٠٤، ٢٨٦١، مسلم ١٧٤٢، ابو داود ٢٦٣١، احمد ١٩١٣٧)

جاء النهي الصريح في مستهل الحديث مسبوقًا بالنداء متبوعًا بعدة أساليب متلاحقة تأتى جميعها معضدة لدلالة النهي الصريح ومنبثقة عنها، فالنهي الصريح يحمل المقتضى التعليمي الذي يسعى الحديث إلى إقراره في نفوس المسلمين، فالنهي عن تمنى لقاء العدو يدفع عن نفوسهم رغبة القتال تطهيرًا لهذه النفوس من رغبة البطش والعنف والتعطش للدماء، ومن ناحية أخرى يقاوم في النفس مغريات الاغترار بالقوة التي قد تدفع الإنسان دفعًا إلى القتال، ومن ثم يتحقق بالنهي الصريح " لا تتمنوا لقاء العدو " مقتضى تعليمي

يتعلق بتطهير النية في القتال من كل ما يشوبها، ثم تأتى الظواهر الأسلوبية بعد ذلك مؤكدة على هذا المقتضى التعليمي وتلك الغاية التربوية، يستوى في ذلك الأساليب الموجهة إلى المسلمين الحاضرين الشاهدين، والأساليب الموجهة إلى الله تعالى في الدعاء، فالحديث يتضمن لونين من الخطاب، فالجزء الأول خطاب إلى المسلمين، والجزء الثاني دعاء إلى الله ﷻ ، وإن كانت خصوصية المناسبة لا تجعل المخاطَب في الجزء الأول مقتصرًا على بعض المسلمين دون بعضهم الآخر ولا تحول دون عموم التوجيه والتعليم للمسلمين الغائبين جميعًا في كل زمان ومكان.

وبعد النهي الصريح عن تمنى لقاء العدو نجد الأمر الصريح للمخاطَبين بالتوجه إلى الله ﷻ بالدعاء في الأمر بالفعل " سلوا "، والسؤال إذا تعدى بنفسه لا يعنى الاستفهام وإنما يعنى الدعاء والالتماس والطلب، وبذلك يأتي الطلب الثاني متوائمًا مع الطلب الأول ومعضدًا للمقتضى التعليمي التربوى المتمثل في النهي عن تمنى لقاء العدو، إذ يضيف الأمر الصريح " سلوا الله العافية " الطلب بأن يتخذ المسلم موقفًا إيجابيًا من تجنب تمنى لقاء العدو، فيلفت إلى أن يكون ذلك متبوعًا بسلوك عملي، وهو هنا الدعاء والالتماس من الله ﷻ العافية، ومع أن طلب العافية من الأمور التي ينبغي أن يحرص عليها المسلم في كل آن وفى كل حال، فإن الطلب هنا يختلف لاختلاف السياق، فأن يسأل المسلمُ اللهَ العافية في موقف لقاء العدو تعضيد عملي للبعد عن تمنى لقاء العدو، يؤكد ما ينبغي أن يكون عليه المسلم من الحرص على عدم الاندفاع إلى القتال، وبذلك نجد بُعدًا آخر للدلالة هنا يتحقق بالسياق ويتمثل في أن مقاومة النفس عن الرغبة في القتال أمر لا يقوى عليه الإنسان بنفسه ومن ثم يقتضى الطلب الاستعانة بحول الله وقوته.

ثـم جـاء الأمـر الصـريح بعـد ذلـك فـي سياق أسـلوب الشـرط، " فـإذا لقيتموهم فاصبروا، واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف " مبينًا ضرورة تغير السلوك مع تغير المواقف، فجاء الأمر الأول جواب شرط في الأمر الصريح " فاصبروا " ليتمثل المقتضى التعليمي هنا في الحث والدفع إلى الصبر عند ملاقاة العدوة إذا لم يكن من ذلك بد، وبذلك يتحقق التوازن بين المواقف، فمع عدم اندفاع المسلم إلى القتال ينبغى أن يكون صابرًا قويًا ثابتًا ما دام الواقع قد فرض هذه الملاقاة، ولذلك استخدم النبي ﷺ اسم الشرط إذا الذي يستخدم لما يستقبل من الزمن، فلقاء العدو واقع لا محالة لاستحالة اجتماع الناسِ جميعًا على رأى واحد، ولأن الصراع قائم دائمًا بين الخير والشر، فلابد للمسلم الداعى إلى الخير الساعى إليه المؤثر للسلام والعافية أن يكون في الوقت نفسه شجاعًا، فإذا فرضت عليه المعركة فلا سبيل أمامه إلا الثبات والصبر.

ثم جاء الأمر الثاني " واعملوا أن الجنة تحت ظلال السيوف " تبشيرًا ينعكس على المسلم دفعًا وإغراءً بالقتال والثبات، ما دامت لقاء العدو قد فرض عليه فرضًا، ويأتي المفعول به للفعل " اعلموا " في صورة المصدر المؤول من أنْ والفعل المضارع محققًا لدلالة الإغراء والحث بالكناية، فالجنة ليست تحت ظلال السيوف على مستوى الحقيقة والواقع، وفى ذلك استحضار للجزاء الذي ينتظر المقاتلين المدافعين عن الحق والخير، فوضعها الحديث الشريف أقربَ ما تكون بالنسبة لهم، فهم يحملون السيوف بأيديهم وقت القتال، فإذا ما كانت الجنة تحت ظلال السيوف كان حاملو هذه السيوف في أقرب موضع من الجنة، وبذلك تتقابل الدلالات في علاقة التضاد بين منتهى المسالمة وإيثار طريق العافية والسلامة من ملاقاة العدو، ومنتهى الإقبال على القتال في شجاعة وقوة وحزم ما دام أمر القتال أصبح واقعًا لا سبيل لدفعه.

أما الخطاب في الجزء الثاني من الحديث فقد جاء امتدادًا لطلب الدعاء الصريح في القسم الأول كما جاء منسجمًا مع طلب التبرؤ من الحول والقوة وتطهير النفس من شوائب الغرور والعجب، ولكن الخطاب قد اختلف باختلاف المخاطَب، فالمخاطب في الجزء الأول يتمثل في توجيه المؤمنين وإرشادهم إلى ما ينبغى أن تكون عليه حالهم في مواجهة العدو، أما المخاطب في الجزء الثاني فهو الله سبحانه وتعالى، وبذلك يتضح لنا أن النهج في توجيه الخطاب إلى الله ﷻ يختلف عن توجيه الخطاب لغيره، إن هذا الخطاب يقتضى تأدبًا مع الله ﷻ ، فالخطاب الموجه إلى الله تعالى مناجاة ودعاء وسؤال والتماس وتضرع، والنبى ﷺ هو الأعرف كيف يناجى ربه وكيف يتوجه له بالخطاب والمسألة، وفى هذا الجزء الثاني من الحديث بيان لبلاغته ﷺ في تطويع الخطاب بما يتناسب مع المخاطَب، وبذلك يتحقق مبدأ مراعاة المقام البلاغي الذي يمثل جوهر الرؤية البلاغة العربية، وكلامه ﷺ في خطابه لربه وفى خطابه للمسلمين وما يتسم به من فروق واضحة بين الخطابين يحقق ذلك المبدأ البلاغي تحقيقًا واضحًا جليًا لا لبس فيه، بل لعله المثلُ الأعلى في مراعاة هذا المبدأ البلاغي في كلام البشر.

إذا تأملنا بلاغيات هذا الجزء فسوف نجدها تعتمد على توظيف التراكيب النحوية في إنتاج أقصى طاقة دلالية للكلمات، فإن بلاغة الكلمة لا يرجع إلى شئ في ذاتها، وإنما يرجع إلى التركيب النحوى الذي انتظمت فيه هذه المفردة، وتتوزع هذه التراكيب النحوية في لونين من الأساليب الإنشائية، يتشكل الأول في أسلوب النداء " اللهم " الذي حذفت أداته ودل عليها الميم الملحقة بلفظ الجلالة، وفى هذا النداء في ذاته دلالة واضحة التقرب والتودد إلى الله ﷻ، كما أن فيه دلالة على استحضار هذا القرب في نفس الداعى المتوجه بالدعاء، وبمزيد من التأمل والتدقيق نجد النداء لا

يعقبه الطلب مباشرة، وإنما يعقبه مهيئات الطلب، ومن ثم مهيئات الإجابة، لتتحق أقصى مراعة للدقة والإحكام في الإعلان الإيمانى القلبى الذي يأتي بمثابة الطاقة الروحية الدافعة للدعاء، وقد جاء هذا الإعلان الإيمانى عبر الصفات المذكورة لله تعالى: "منزل الكتاب - مجرى السحاب - هازم الأحزاب " ولم تأت هذه الصفات في بنية النداء هنا عبثًا، لأنها تحقق اليقين في قلب الداعى بالله سبحانه وبقدرته على إجابة سؤال السائل، وما تحمله هذه الصفات من تبرؤ الداعى من الحول والقوة، وأن النصر إذا تحقق فإنما هو بقوة الله وتأييده، لينسجم الدعاء مع توجيهه ﷺ في مستهل الحديث " لا تتمنوا لقاء العدو " الذي ينفى عن النفس الاغترار بالقوة والشدة والبطش، فيأتي الدعاء تجربة عملية في تنقية النفس من شوائب الاغترار بالاعتراف المطلق لله ﷻ وحدة بالقدرة والحول.

وهذا الإعلان عن مطلق الإيمان كما يحقق الثقة واليقين في نفس الداعى، فإنه يراعى التأدب مع الله ﷻ، الذي يبعد الدعاء عن التعجل الذي هو سبب من أسباب عدم تحقق الإجابة، ثم إن هذا من جهة ثالثة يعلمنا كيف تكون مناجاة ربُنا ﷻ، فلا يتعجل المسلم بذكر حاجته والإعلان عن طلبه قبل أن يقدم بين يدى نجواه ذكرًا وتوحيدًا وتسبيحًا والاعتراف لله سبحانه وتعالى بما هو أهله.

أما الأسلوب الثاني فهو الأمر الصريح بفعلى " اهزمهم - وانصرنا عليهم " والأمر هنا لا يعنى مطلق الأمر، ولكن اعتبار طرفى الخطاب يجعل الدلالة هنا أدخل في التودد والرجاء والالتماس، يؤكد ذلك التركيب النحوى لأسلوب الطلب، فنلاحظ أن النبي ﷺ جاء بالأمر الأول " اهزمهم " فأسند فعل إيقاع الهزيمة بالأعداء لله سبحانه وتعالى، فالضمير العائد على الله ﷻ هو الفاعل للفعل اهزمهم، فقد نحا ﷺ نفسه كما نحا المقاتلين عن فعل إيقاع الهزيمة بالأعداء، وأسندها إلى الله ﷻ، وبذلك يتضح لنا مدى الجمع

بين اليقين والتأدب في مخاطبة الله ﷻ في تأمل دقة بلاغته ﷺ، يؤكد ذلك أيضًا تقديم فعل الهزيمة الواقع من الله ﷻ بأعداء المسلمين على فعل النصر الواقع من الله ﷻ على المسلمين، وبذلك تجرأ البلاغة النبوية الإنسان من كل فضل، فالذى أوقع الهزيمة بالأعداء هو الله وحده، والذى أوقع النصر للمسلمين أيضًا هو الله وحده، وبذلك يتضمن الطلب هديًا نبويًا كريمًا في الاعتراف للإنسان بالعجز وعدم القدرة، في مقابل الاعتراف الكامل لله ﷻ بمطلق القدرة، فكيف لا يكون الدعاء في ذاته عبادة؟

وقد جاء النهي الصريح في روايتين مختلفتى السياق، إحداها عن أنس بن مالك ﷺ قال النبي ﷺ " لا يتمنين أحدكم الموت من ضر أصابه فإن كان لا بد فاعلا فليقل اللهم أحينى ما كانت الحياة خيرًا لى وتوفنى إذا كانت الوفاة خيرًا لى " (البخاري ٥٣٤٧، ٥٩٩٠، مسلم ٢٦٨٠، ابو داود ٣١٠٨، الترمذى ٩٧٠، النسائى ١٨٢٠، ١٨٢١، ١٨٢٢، احمد ١١٩٩٨، ١٢٠٣٤، ١٣٠٤٣، ١٣٦٠٤، ١٤٠٢٦، ١٣١٨٨) وفى بعض الروايات لضر نزل به.

والرواية الأخرى عن أبى هريرة ﷺ، عن رسول الله ﷺ قال: « **لا يتمن أحدكم الموت ولا يدعُ به من قبل أن يأتيه، إنه إذا مات انقطع عمله، وإنه لا يزيد المؤمن عُمره إلا خيرًا** » (صحيح ابن حبان ٣٠١٥، احمد ٨١٧٤، ٨٠٧٢)، « **لا يتمن أحدكم الموت أما محسن فيزداد إحسانا واما مسيء فلعله أن يستعتب** »

جاء النهي الصريح في بداية الحديث هنا في الروايات والمواضع جميعها، غير أنه جاء في الرواية الأولى مؤكّدًا، ونلاحظ أن سياق رواية أبى هريرة ﷺ يختلف عن سياق رواية أنس ﷺ مما يدعم احتمال أن يكون النصان في موقفين مختلفين، فالتعقيب على الأمر الصريح مختلف تمام الاختلاف بين الروايتين، إذ جاء التعقيب في الرواية الأولى مشيرًا إلى السبب الذي قد يؤدى بالإنسان إلى هذه النتيجة المنهى عنها، ثم جاء ببيان المخرج بالدعاء الذي جاء مقول القول في جواب شرط إن، أما التعقيب

الثاني فجاء بنهى آخر عن سلوك عملى يتمثل في الدعاء بالموت، ثم جاء ببيان سبب النهى.

أما مضمون الطلب في النهي الصريح فهو طلب الكف عن تمنى الموت انطلاقًا من اليأس وعدم القدرة على مسايرة الحياة، فأمر المؤمن كله له خير ولا يكون ذلك إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر فكان خيرًا له وإن أصابته ضراء صبر فكان خيرًا له، ولذلك قال النبي ﷺ في هذا رواية أبى هريرة ﷺ أنه لا يزيد المؤمن عمره إلا خيرًا، أي ما دام الإيمان قد تحقق واقعًا ويقينًا في نفس الإنسان، فبالإيمان تتحول أمور المؤمن إلى صالحة ولا فرق عند المؤمن بين السراء والضراء لأنه الإيمان يحقق التوازن النفسى الذي يعيش الإنسان به في حياته الدنيا، وينال أجره وثوابه في الحياة الآخرة.

ونلاحظ أن النهي هنا عن أمرين الأول يتعلق بالرغبة الداخلية في القلب والنفس، فيحذر النبي ﷺ بالنهي عن أن يتمنى الإنسان الموت حتى لا تصبح الحياة عبئًا ثقيلًا على نفسه، فإنه إذا بلغ الأمر بالإنسان إلى أن يكون الموت أمنية انقطعت صلته بالحياة وهو على قيد الحياة، وليس هذا من الإيمان في شيء، فالمؤمن راضى بقضاء الله، وحياته أمر قدره الله عليه، أما النهي الثاني فهو عن سلوك عملى، يذهب فيه الإنسان إلى الدعاء بالموت، وبذلك يعم النهي الميل القلبى، والسلوك العملى فلا يخطو المرء خطوة في طريق الرغبة في الموت بالدعاء أو التمنى.

ولا تدع بلاغته ﷺ الأمور دون بيان وتوضيح تستريح معه نفس المسلم، فإذا التزم بنهى النبي ﷺ، فإنه يلتزم ومعه الدليل والبرهان الذي بينته البلاغة النبوية ولم تسكت عنه في موقف من المواقف، ولذلك نجد النبي ﷺ يأتي بالأسلوب الخبري بعد النهى، " إنه إذا مات انقطع عمله " وهو أسلوب خبرى مؤكد يضع بين يدى المسلم علة النهي مؤكدة بوسائل التوكيد التي نراها، ومؤكدة أيضًا بكونها حقيقة واقعية لا يستطيع أن ينكرها

أحد، وكأن البلاغة النبوية تلفت إلى تلك الحقيقة التي قد تكون غائبة عن ذهن الإنسان القانط البائس الذي قد تذهب به روحه الإنهزامية وعجزه إلى أن يتمنى الموت أو يدعو به، ومؤدى هذه الحقيقة التي يحملها الأسلوب الخبري أنه يحيل الإنسان إلى حاجته إلى العمل زيادة في الخير، وإصلاحًا لما فسد من أمره، وبذلك يضع النبي ﷺ حقيقة انقطاع العمل بعد الموت حافزًا على الإلتزام بالنهي عن تمنى الموت والدعاء به في الرواية الثانية، كما تأتى الرواية الأولى ببيان المخرج العملى في التحول بالدعاء إلى ما يحقق به هذا النفع " فإن كان لا بد فاعلا فليقل اللهم أحينى ما كانت الحياة خيرًا لى وتوفنى إذا كانت الوفاة خيرًا لى "، ونلاحظ أن الاعتراض بين اسم كان وخبرها بقوله " لابد " يحمل دلالة الأولوية لترك هذا الأمر، فلا يأتي الدعاء نفسه إلا إن لم يكن من تركه بد، ومجيء الدعاء في جواب الشرط: " فإن كان لا بد فاعلا فليقل " يوجه المسلم إلى القول الأمثل الذي ينبغى أن يقال في مثل هذه المواقف، ونلاحظ أن النبي ﷺ قد حدد هذا القول تحديدًا صارما، بحيث لا يتدخل الإنسان بعقله في قياس الأمور وتوقع نتائجها، فيقتصر رد فعله عند الضر الذي أصابه على مجرد القول المحدد الذي يُسلمُ إليه النهي المؤكد في مستهل الحديث الشريف، ويأتي مقول القول متضمنًا الدعاء الذي ينسلخ فيه الإنسان من إعمال العقل واتخاذ القرار، بأن يوكل الأمر كله لله ﷻ، فإن هذه الدرجة القصوى من انهزام الإنسان تعنى عجزه التام عن أن يحقق النفع لنفسه، بل عجزه عن إدراك القول النافع له في مثل هذا الموقف، ومن ثم نجد الدعاء يأتي في دقة بالغة بليغة، يعلن فيه المسلم إخلاص التوكل على الله ﷻ، فيوكل إليه أمر حياته ما كانت الحياة خيرًا له، ويوكل إليه أمر وفاته إذا كانت الوفاة خيرًا له، ونجد الدقة أيضًا في استعمال أداتى الشرط ما و إذا، بما تدل عليه " ما " من اتساع مساحة الزمن الذي تكون فيه الحياة خيرًا، وضيق مساحة

الزمن الذي تكون فيه الوفاة خيرًا، ليعين المسلم على تجاوز الأزمات والضر الذي أصابه وتخطى العجز والانهزامية، ولينفسح بالدعاء باب الأمل والرجاء والإقبال على الحياة في قوة وصلابة.

ثم يضع النبي ﷺ بين يدى المؤمن حقيقة أخرى في الرواية الثانية بأسلوب القصر الذي يُكسب العبارة إحكامًا ودقة، إذ يأتي في مستهله حرف التوكيد " إن " ثم يأتي القصر بإستخدام النفى والإستثناء، إذ ينفى الزيادة مطلقًا ثم يثبتها للخير فقط، ولكن ذلك لا يكون إلا للمؤمن، وتجد ذلك واضحًا إذا تأملت تأخير الفاعل وتقديم المفعول به في قوله " لا يزيد المؤمن عمره "، وبذلك تتضافر التراكيب في بنية الإستثناء للدلالة على القصر، فقصر هذا الخير على المؤمن فقط من تقديم المفعول به على الفاعل، وقصر الزيادة على الخير فقط، ما دام ذلك متعلقًا بأمر المؤمن، وبذلك نرى أن دلالة القصر هنا من أكثر وسائل إحكام الدلالة التي تنعكس تمكينًا للحقيقة والمقتضى التعليمي في نفس المتلقى.

ومن أساليب النهي الصريح التي لم تأت بتمهيد أو تعقيب ما روى عن أبى هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: « **لا تَجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قُبُورًا، ولا تَجْعَلُوا قَبْرِى عِيدًا، وَصَلُّوا عَلَىَّ فَإِنَّ صَلاتَكُمْ تَبْلُغُنِى حَيْثُ كُنْتُمْ** » (ابو داود ك المناسك ١٧٤٦، احمد باقى م المكثرين ٨٤٤٩)

لعل من أسباب تحقق البُعد البلاغي للنهى الصريح في هذا الحديث الشريف من تضمنه لمعنى المعنى الذي هو قوام بلاغة التراكيب، فإن ظاهر المعنى هنا ألا يجعل المسلم بيته قبرًا، أما معنى المعنى فينصرف إلى دلالة الأمر بأن يصلى المسلم في بيته، وأن عدم الصلاة في البيت تجعل البيت كأنه قبرٌ، أما الحكمة من إيثار النهي على الأمر فنجدها في أن النهي طلبٌ واجب، إلى جانب اشتمال الأسلوب على التشبيه بذكر القبور وصفًا للبيت

الذي لا يصلى فيه والتشبيه هنا يأتي بصورة منفرة من الفناء والبلى، وكأن الصلاة تحيا بها الأماكن كما تحيا بها القلوب.

ثم نجد النهي الثاني " ولا تجعلوا قبرى عيدًا "مرتبطًا بالنهي الأول، والارتباط هنا إنما جاء في علاقة التضاد التقابلية بين جعل مواضع الحياة " البيوت" موضعًا للفناء "القبور" في مقابل جعل القبر - حتى لوكان قبره هو ﷺ - موضعًا للحياة التي توحى بها كلمة " عيد " ودلالة التضاد هنا تجعل العبارة محكمة ناطقة بالمغايرة بين المتضادات وهذا أثبت ولاشك في ذهن المتلقى، لأنه وضع بين يديه صورتين متقابلتين متنافرتين تثبت إحداهما بالأخرى، فالأشياء تظهر وتتضح بأضدادها.

ثم يأتي التركيب النحوى الأخير ببيان البديل لجعل قبره ﷺ عيدًا، وقد جاء هذا البديل في الأمر بالفعل " صلُّوا " ليؤكد أن من أراد الاحتفاء بالنبى ﷺ بإظهار حبه له فإن السبيل المشروع في ذلك إنما هو الإكثارُ من الصلاة عليه ﷺ، وقد أبان النبي ﷺ في التعقيب عن الأمر بقوله " فإن صلاتكم تبلغنى حيث كنتم " ما يدفع المسلم دفعًا إلى التمسك بالصلاة على النبي ﷺ لإخباره ﷺ أن هذه الصلاة تبلغه أينما كان، وبذلك يتحقق لمن يصل على النبي ﷺ أنه إنما يكلم رسول الله ﷺ وهو يسمعه، إذا أخبر وهو الصادق الأمين أن هذه الصلاة تبلغه.

ومن ذلك أيضًا ما روى عن أبى هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: " لا يمنعْ جارٌ جاره أن يغرز خشبة في جداره « **ثم يقول أبو هريرة: مالى أراكم عنها معرضين؟ والله لأرمين بها بين أكتافكم» (البخاري ٢٣٣١، احمد ١٥٩٨٠، ١٥٩٨١)**

إذا استحضرنا السياق اللغوى العام المتمثل في أحاديث رسول الله ﷺ نجده قد أوصى بحسن الجوار في أحاديث كثيرة، وكل حديث من هذه الأحاديث له جانبه الذي يلفت إليه من الجوانب المتعددة للعلاقات

بين الجار وجاره، فبعضها ينبه إلى عدم إيذاء الجار، وبعضها يحث على حسن الجوار، وبعضها يدفع إلى التعاون والعطاء مادام ذلك في استطاعة المسلم، أما الحديث الذي بين أيدينا اليوم فلا يكتفى بالأمر المطلق لحسن الجوار أو التعاون، ولكنه يضرب مثلًا واقعيًا لما ينبغى أن يكون عليه سلوكُ المسلم نحو جاره، وذلك بالتنبيه إلى أن هذا العطاء قد يكون من الملكية الخاصة، فلا يقتصر العطاء على الأمور العارضة من مأكل ومشرب وما شابه ذلك، بل يحمل الحديث المسلم حملًا على التجاوز في العلاقة مع الجار في الأمور المستقرة الثابتة.

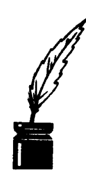
لقد استعمل النبي ﷺ الأسلوب الإنشائي الدال على الطلب، وقد جاء الطلب هنا باستعمال أسلوب النهى، ولم يكن استعمال أسلوب النهي عفويًا عشوائيًا، لأنه يمثل اختيارًا من بدائل لغوية متعددة، وإيثار استعمال أسلوب بعينه هنا قصدى إرادى، لأن السياق الوارد فيه الحديث إنما هو سياق النصح والإرشاد، وذلك لاينفصل عن الغاية التوجيهية التعليمية لأحاديثه وهديه ﷺ، وقد بينا حساسية استعمال الأمر والنهي في الحديث الشريف، فإيثار النهي هنا يدل على التشديد في الطلب وتوثيقه بحيث لا يكون هناك مبررٌ للمسلم في التخلى عن الالتزام بمقتضى هذا الطلب.

وإذا تأملنا عناصر الطلب نجد أن المسند إليه هنا، وهو الفاعل، جاء نكرة، والنكرة هنا دالة على الإطلاق والتعميم، فلايقتصر النهي على جار بعينه، أو على مجموعة دون أخرى، ولكن يشيع النهي ويعم ليشمل الجار بشكل مطلق عام، أما ما وقع عليه فعل المنع المنهى عنه هنا فهو غرز خشبة في الجدار، وهو مثال يضرب لمطلق منع الجار من تحقيق الفائدة مادام هذا ممكنًا، فالعبرة هنا ليست بمحدودية الدال ولكن باتساع المدلول وإطلاقه، ليتحقق لنا النهي عن التضييق على الجار مادام التوسيع عليه ممكنًا ولو كان ذلك في الأمور الثوابت التي نسميها بالملكية الخاصة.

ومن ذلك ما جاء فيه النهي الصريح على سبيل التأكيد والتحديد للأمر الصريح، ومثاله ما روى عن أبى موسى الأشعرى ﷺ قال: كان رسول الله ﷺ **إذا بعث أحدًا من أصحابه في بعض أمره قال: « بشروا ولا تنفروا، ويسروا ولا تعسروا »** (البخاري ٦٩، مسلم ١٧٣٤، مسلم ١٧٣٢، ابو داود ٤٧٩٤، ٤٨٣٥، احمد ١٩٥٨٨)، وبعض هذه الروايات عن أنس ﷺ، وجاءت رواية واحدة عن عن سعيد بن أبى بردة عن أبيه: أن النبي ﷺ بعث معاذا وأبا موسى إلى اليمن فقال:« **بشروا ولا تنفروا ويسروا ولا تعسروا وتطاوعا ولا تختلفا**» (احمد ١٩٧١٤)

جاء الأمر الصريح متبوعًا بالنهي الصريح، والنهي هنا يُعد تأكيدًا وتحديدًا للأمر الصريح، وقد جاء الأمر والنهي معًا في إطار علاقة التضاد في صورة الطباق الذي تكونت منه مفردات الحديث وتراكيبه مستحضرة السياق الخارجى؛ لأن إخبار رواة الحديث عن الملابسات التي قال فيها النبي ﷺ هذا القول يمثل البعد السياقى الذي لا ينفصل عن إنتاج الظاهرة البلاغية، وقد أَوْلَت البلاغة العربية المقامَ عنايتها، وتقديم غير واحد من الرواة هذه الملابسات يدل دلالة واضحة على أن الرسول ﷺ كان دائم التذكير بهذا الأصل لكل من بعثه في بعض أمره وبذلك تنشأ دلالة كون هذا القول أصلًا من أصول الدعوة الإسلامية، ولن نأخذ كلمات الحديث بمعزل عن كلمات الراوى؛ لأن تعبير الراوي بأسلوب الشرط يدل على ارتباط قول النبي ﷺ بهذا الحديث ارتباطًا ملازمًا، إن تلقى كلمات النبي ﷺ بوصفها لازمة متكررة في موقف معين يختلف عن تلقيها بوصفها توجيهًا لا يتعدى حدود الموقف الواحد من المواقف دون لزوم أو تكرار، فاللزوم والتكرار هو الذي يكسب هذا القول - كما أسلفنا - سمة الأصل المنهجى في مواقف الدعوة أو القيادة أو الريادة أو المفاوضة أو ما إلى ذلك من الموقف المشابهة.

يأتي بعد ذلك نص الحديث الشريف " بشروا ولا تنفروا " ويسروا ولا تعسروا " في الأسلوب الطلبي، وليس كل أسلوب طلبى يحقق البعد البلاغي للقول، وإنما يتحقق البعد البلاغي بتكثيف الدلالات المضمنة التي لا تقف عند حدود المعنى الحرفى، ولعل أول مظهر يلفت هنا هو لزوم الأفعال فلم تأتِ متعدية، واللزوم هنا ينتج دلالة الإطلاق والتعميم، فليس التبشير مثلًا لأحد بعينه كما أنه ليس تبشيرًا بشئ بعينه، وكذلك التنفير والتيسير والتعسير، فلو ذكر المفعول به أو الجار والمجرور لكان هذا تحديدًا للأفعال وتقييدًا لها، ومن ثم يتوجه الطلب بالأمر إلى مطلق التبشير والتيسير كما يتوجه الطلب بالنهي إلى النهي عن مطلق التنفير والتعسير، ومن ثم تكون دلالةُ الطلب هي مطلق التبشير والتيسير لأى إنسان وفى كل الأمور، ومطلق النهي عن التنفير والتعسير لأى إنسان وفى أي أمر من الأمور، ولا يتعجلن أحدٌ الحكمَ بأن النهي عن التنفير لا يختلف عن الأمر بالتبشير، وأن النهي عن التعسير لا يختلف عن الأمر بالتيسير، لأن النهي ينتج دلالة القصر أيضًا، فالأمر بالتبشير لا يمنع من مخالطته بالتنفير والأمرَ بالتيسير لا يمنع من مخالطته بالتعسير، ومن ثم جاء النهي منتجًا لدلالة القصر على التبشير والتيسير لكى يكون هذا هو حال من يتولى أمرًا من أمور المسلمين بالدعوة وغيرها، وبذلك نجد أيضًا أن التضاد لم يأت في الحديث لمجرد الزينة اللفظية ولكنه جاء منتجًا للدلالة بحيث لا يستغنى عنه بحال من الأحوال.





الفصل الثالث

تقاطعات الصيغ والدلالات
صيغ الأمر وإنتاج دلالة النهي

ذكرنا في القسم النظرى أن الأمر والنهي في الحديث النبوي الشريف يتخذ بُعدًا أسوبيًا وبُعدًا سياقيًا، لذا تتطلب عملية تتبع الأمر والنهي في الحديث النبوي الشريف آليات التحليل الأسلوبى وآليات التحليل السياقى معًا، ولا يحل أحدهما محل الآخر؛ لأن دلالة الأمر قد تنتجها الأساليب والتراكيب بورود الصيغ الصريحة للأمر أو النهى، مع وجود التفاوت في إنتاجها، وقد لا تنتجها هذه الأساليب على الإطلاق، بل قد تنتج نقيضها، وقد تنتجها أساليب غيرها، وهنا يكون المعنى مرهون بمحددات سياقية خالصة، فعندما يتوافق قصد المتكلم مع منطوق الجملة تكون دلالة الأمر والنهي الصريحين لا تتجاوز المعنى الحرفى للكلام، وعندما يخالف قصد المتكلم منطوق الجملة ينتفى المعنى الحرفى، ومن ثم تفتح الرؤية السياقية أبعادًا تُثرى الرؤية الأسلوبية، فإن دلالة الأمر والنهي قد تكون منتجًا سياقيًا خالصًا، كما هو الحال في الأساليب الخبرية، وقد يكون السياق - من وجهة أخرى - هو الذي يتحكم في مستوى الدلالة وتفاوت الأمرية فيها عند ورودها في الصيغ الصريحة، وضربنا لهذه الأبعاد السياقية أمثلة من القرآن الكريم حقق فيها الأمر الصريح مستويات متفاوتة من الإلزام منها قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾ (الجمعة ٩)، وقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرٗا لَّعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾ (الجمعة ١٠)، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْ ﴾ (المائدة ٢)، ومنها قوله تعالى: ﴿ قُلۡ ءَامِنُواْ بِهِۦٓ أَوۡ لَا تُؤۡمِنُوٓاْ ﴾ (الإسراء ١٠٧)، ومنها قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخۡفَوۡنَ عَلَيۡنَآۗ أَفَمَن يُلۡقَىٰ فِي ٱلنَّارِ خَيۡرٌ أَم مَّن يَأۡتِيٓ ءَامِنٗا يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ إِنَّهُۥ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (فصلت ٤٠)، فالأمر " ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ " لا يعنى الأمر، ومن هنا نقول بسلطة السياق في توجيه الدلالة

وذلك بتفريغ صيغ الأمر والنهي الصريحة من مضمونها الطلبي، أو بتحويل دلالة الطلب إلى الدلالة المضادة ، فتكون الصيغة الصريحة أمرًا ويكون المقصود نهيًا.

ونعرض في هذا الفصل إلى أن النهي قد يأتي دلالة مضمنة في صيغ الأمر الدالة بذاتها على طلب الكف والاجتناب ومنها الأمر بالفعل: (دع، واجتنب) وبعض استعمالات الفعل (اتقِ) حسب سياقها، أو صيغة المضارع المسبوق بلام الأمر: (فليتبوأ مقعده من النار) التي تتحول إلى تحقيق دلالة النهي الناتج عما تحمله من دلالةٍ على التهديد وفق السياق الذي ترد فيه، وهنا تأتي صيغة الأمر الصريح متفاوتة في دلالاتها على الرغم من اتفاق البنية الصرفية، بل على الرغم من استعمال البنية الصرفية ذاتها في الأحاديث (اتقوا دعوة المظلوم - اتقوا النار ولو بشق تمرة - اتقوا الشح - اتق الله حيثما كنت) ففعل الاتقاء تتفاوت دلالته مع كل مفعول، بحيث تتشكل مستويات دلالية متفاوتة أشد التفاوت على الرغم من أن مادة الفعل واحدة كما أن الصيغة الصرفية واحدة، والمحدد السياقي هو الضابط الوحيد للمعنى المقصود.

وقد تنبه علماء الأصول إلى هذه الحقيقة فذهبوا إلى أن الأمر بمثل دع واترك يفيد النهي في المعنى؛ لأن مفهوم اللفظين لا صيغتهما يعني الكف والإمساك[1]، ولعله من المشهور المعروف أن تحريم الخمر جاء بالأمر بفعل الاجتناب ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾ (المائدة ٩٠) .

---

(١) ابن النجار الحنبلى: شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلى، وآخر، مركز البحث العلمى وإحياء التراث الإسلامى بجامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة، ١٤٠٠هـ ص جـ ٣ ص ٣٨.

وذكر الطبرى عن عبد الله بن عمر قوله: " أنزل الله ﷻ في الخمر ثلاثا، فكان أول ما أنزل: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ ﴾ (البقرة ٢١٩) الآية، فقالوا: يا رسول الله ننتفع بها ونشربها، كما قال الله جل وعز في كتابه. ثم نزلت هذه الآية: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ ﴾ (النساء: ٤٣)، قالوا: يا رسول الله لا نشربها عند قرب الصلاة قال: ثم نزلت: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (المائدة: ٩٠)، قال: فقال رسول الله ﷺ: "حرمت الخمر "[1]، وهذا الخبر الوارد في تفسير الطبرى ينقل حكم التحريم صريحًا عن النبي ﷺ، كما يأتي في خبر آخر التحول بالقول إلى فعل منجز يتحدد في الانتهاء، إذ جاء التعقيب في الآية التالية لهذه الآية ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ (المائدة ٩١) فكان الانتهاء فعلًا مُنجزًا من المسلمين إذ قالوا: " انتهينا ربنا "، وكأن التعقيب بقوله ﷻ: "فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ" جاء ليحمل في طيه التصريح بالنهي المضمن في الآية الأولى في الأمر بفعل الاجتناب[2]، وسنبدأ هنا بالوقوف عند بعض صور الأمر بالفعل "اتقِ " والمؤثرات السياقية عليه في إنتاج الدلالة وتشكيل الظواهر البلاغية.

الأمر بفعل الاتقاء:

إن العناصر السياقية هنا تأتى من الأهمية بحيث يتعلق بها تحديد دلالة الفعل، فالمتأمل في فعل الاتقاء يجد أن الفعل ليس له دلالة في ذاته،

---

(١) الطبرى: جامع البيان، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة ١٣٧٤هـ، جـ ٤ ص ٣٣١، والحديث في مسند أحمد ٥٣٩٠

(٢) المرجع السابق نفسه ص والصحيفة.

ولا تتحدد دلالته إلا من السياق الوارد فيه، ذلك بأن الفعل يثير في الذهن تصورات ذهنية متغايرة بتغاير المفعولات التي يقع عليها، وهنا تأتى صيغة الأمر متفاوتة في دلالاتها على الرغم من اتفاق البنية الصرفية، بل على الرغم من استعمال البنية الصرفية ذاتها في الأحاديث، فليس ثم شك في أن ما يثيره الفعل اتق في قوله ﷺ: " اتقِ دعوة المظلوم " من تصورات ذهنية عن الاتقاء يختلف عما يثيره الفعل نفسه في قوله ﷺ: " اتقوا النار ولو بشق تمرة "، كما يختلف عما يثيره في سياق آخر: " اتقوا الظلم... اتقِ الشح "، كما يختلف عما يثيره هذا السياق: " اتق الله حيثما كنت "، ففعل الاتقاء - كما نرى - تتفاوت دلالته مع كل مفعول، بحيث تتشكل بنيات دلالية متفاوتة أشد التفاوت على الرغم من أن مادة الفعل واحدة كما أن الصيغة الصرفية واحدة، وثم مستويان سياقيان ننبه إليهما في تأمل الأمر بالاتقاء في الأحاديث المختلفة:

المستوى الأول ذلك الذي أوضحناه في تتبع هذا التركيب بين الروايات المختلفة على اختلاف سياقاتها، أما المستوى الآخر فالمقارنة السياقية فيه تأتى منحصرة في المقارنة بين السياقات الداخلية، ونقف من ذلك على شيء واحد هو تتبع المفعول به بين الأنماط المختلفة التي جاء فيها هذا التركيب. الأمر بفعل الاتقاء، والاتقاء غير الانتهاء، فهو أبلغ في البعد عن الشيء من الانتهاء؛ لأن كلمة الاتقاء تعنى وضع مساحة أمان بين الإنسان المأمور بالاتقاء (الفاعل) والمأمور باتقائه (مفعولا به)، فكأن الأمر اتقوا النار بمعنى اجعلوا مسافة أمان بينك وبين النار، أي اجعل مسافة بينك وبين ما من شأنه أن يؤدى إلى النار، فالاحتياط من النار بترك مساحة للوقاية والأمان منها بترك السلوك الذي من شأنه أن يؤدى إليها بشكل محقق وهو الظلم، ويأتي الأمر باتقاء الظلم " اتقوا الظلم " اجعل مسافة بينك وبين الظلم، فهي إذن مسافة احتياط مضاعفة بينك وبين النار

التي يؤدى الظلم إليها، ثم يأتي الأمر باتقاء ما من شأنه أن يؤدى إلى الظلم: " اتقوا الشح " أي اجعل مسافة أمان واحتياط بينك وبين الشح، ثم تأتى مبررات المبادرة بالأمر باتقاء الشح، " فَإِنَّ الشُّحَّ أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ حَمَلَهُمْ عَلَى أَنْ سَفَكُوا دِمَاءَهُمْ وَاسْتَحَلُّوا مَحَارِمَهُمْ " أي وقعوا في الظلم، أي أن هذه المبررات دالة على وقوع الأشحاء في الظلم، ومن ثم يأتي الأمر باتقاء الشح أمرًا بأن تجعل مسافة مضاعفة بينك وبين الظلم، لينعكس هذا كله على المسافات المضاعفة التي ينبغى أن يأخذ بها المسلم نفسه لاتقاء النار، ومن ثم نرى أن النهي باستعمال الأمر بفعل الاتقاء أنسب في هذا السياق لتحقيق دلالات التحذير من النهي الصريح، فالنهي الصريح يوضح أن المسافة قد تكون يسيرة بين الإنسان وما يُنهى عن فعله، أما اتق الله بوقوع لفظ الجلالة مفعولا به فيعنى اتقاء محارمه عقابه.

ونشير هنا إلى مجيء الأمر بفعل الاتقاء مطلقًا دون تقييد بمفعول به محدد في الآية: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة ١٨٣)، وهذا الإطلاق فتح باب احتمال الدلالة لتأويلات متعددة تتعلق بمستويات من الأسباب، فمنه التأويل بالضّعف؛ لأنه كلما قل الأكل ضعفت الشهوة، ومن ثم قلت المعاصى، ومنه التأويل باتقاء المعاصى بشكل مباشر لما يدفع إليه الصيام من ضبط السلوك، ومنه التأويل بإعداد الله لكم بالتقوى نتيجة امتثالكم بما كتب عليكم، ومنه التأويل بعموم الحماية والوقاية من المعصية وأسبابها ونتائجها، ومن صور الأمر بفعل الاتقاء ما يلي:

❖ **اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ**

عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: « **مَا مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلا سَيُكَلِّمُهُ رَبُّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ تُرْجُمَانٌ فَيَنْظُرُ أَيْمَنَ مِنْهُ فَلا يَرَى إِلا مَا قَدَّمَ مِنْ عَمَلِهِ**

وَيَنْظُرُ أَشْأَمَ مِنْهُ فَلا يَرَى إِلا مَا قَدَّمَ وَيَنْظُرُ بَيْنَ يَدَيْهِ فَلا يَرَى إِلا النَّارَ تِلْقَاءَ وَجْهِهِ فَاتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ » (البخاري كتاب التوحيد ٦٩٥٨)

تتوزع الظواهر البلاغية في هذا الحديث الشريف بين أسلوبين، إذ تبدأ أكثر رواياته بالأسلوب الخبري وتنتهى بالأسلوب الطلبي الموجز الذي جاء في صيغة الأمر الصريح في نهاية الحديث حاملا في طيه الغاية الإنجازية التي يتحول بها الكلام إلى فعل منجز، بما يحمل الأمر بفعل (الاتقاء) وما يليه من وسائل لتحقيق إنجاز هذا المطلوب بالتوجيه إلى السلوك العملى (التصدق بشق تمرة)، وبذلك تأتى الأساليب الخبرية المتلاحقة المكثفة في مستهل الحديث بمثابة التقديم الذي يضع المخاطب أمام حقيقة لا يمكنه معرفتها بعقل، فهي حقيقة غيبية لأنها تتعلق بأمور تواجه الإنسان في الآخرة، أخبر عنها النبي ﷺ ليصل منها إلى النتيجة الإنجازية عينها، ويمثل هذا التقديم الإخبارى التمهيد الذي يدخل ضمن الملابسات السياقية التي تتوجه بها الدلالة، على اختلاف بين الروايات في تفصيلات هذا التمهيد مع الاحتفاظ بأدوات أسلوبية بعينها في التحليل الأسلوبى للروايات.

ويسير الحديث في تدرج سردى في الجمل الخبرية المتلاحقة المؤكدة بالقصر التي تبدأ بالأسلوب الخبري المؤكد بالقصر في هذه الرواية، الذي يفيد هنا نفى الاستثناء والتأكيد على إثبات الحدث، لينسحب التأكيد على الأخبار جميعها مُقيدًا أنه ما من أحد من المخاطبين إلا ستحدث معه هذه المواجهة، فتبدأ الأحداث بالخبر اللافت " سيكلمه ربه " الذي يقع فيه الفعل على الإنسان، إذ جاء لفظ الجلالة هنا فاعلًا مسندًا إليه، والقصر هنا يبين حتمية هذا الخبر الغيبى، ثم يأتي النفى في الأسلوب الخبري التالى " ليس بينه ترجمان " مؤكدًا على هذه المواجهة بنفى أي لبس، وذلك بنفى أي وساطة محتملة، ليؤكد دلالة التفرد والوحدة التي من شأنها أن تملأ المسلم رهبة وإشفاقًا.

ثـم تـأتي الأسـاليب الخبرية التالية والإنسـان فيها مسـندًا إليه فـاعلًا لأفعال ستقع منه مستقبلًا، في الوقت والحال المخبر عنهما، ويأتي وقوعها حتميًـا، إذ تـأتى صـياغة هـذه الأخبـار فـي أسـاليب القصـر، لتكـون هـذه الأحداث ردود أفعال حتمية من الإنسان متمثلة في نظره أيمن منه، ونظره شماله ونظره بين يديه، وذلك يبين لنا حال الدهشة والقلق في الوقت والحال المخبر عنهما، بهذه الأفعال المتلاحقة التي بين الحديث الشريف في أثنائها النتائج، وجاء بيان النتائج هنا صارمًا حاسمًا في أساليب القصر المتلاحقة " فلا يرى إلا ما قدم، فلا يرى إلا ما قدم، فلا يرى إلا النار تلقاء وجهه " ودلالة القصر هنا تضع المخاطب أمام نتيجة حتمية واحدة، لتبين استحكام الأمر الذي يأتي بمثابة " العقدة " في بنية السرد في الحديث الشريف، إذا جاز لنا أن نستعير هذا المصطلح.

ولعلنا لسنا بحاجة إلى التذكير بإسهام المحددات السياقية التي أسلفنا الإشارة إليها في القسم النظرى من هذه الدراسة، فالمخاطب هنا مرتبط بعقد إيمانى مع المتكلم يضمن التصديق للأخبار عن الواردة الأمور الغيبية، ولنا أن نُذَكِّر بأن المحددات السياقية وما تحمله من يقين المخاطب في صدق المتكلم تمنع أن يكون التأكيد هنا لأمر يتعلق بالمتلقى، فيما ذكره البلاغيون من أن التأكيد إنما يكون إذا كان المتلقى شاكًّا أو منكرًا، ولكن التأكيد هنا لأمر يتعلق بمضمون الخبر، فالخبر هنا عن أمور غيبية، وتأتى أساليب التأكيد بالقصر هنا لتمكين هذه الأخبار الغيبية في نفس المتلقى المسلم المصدِّق، ولا يخفى أن القصر هنا يحدد أن الأشياء المتاحة مقصورة على هذه الأشياء المذكورة لا تتجاوزها، مما يضاعف من تمكن الشعور بالوحدة من نفس المسلم الذي يبلغ أقصى مداه في الإخبار بأن هذه الوحدة تكون في مواجهة النار التي لا يجد تلقاء وجهه سواها.

ثم يأتي حل هذه العقدة متمثلا في الأسلوب الإنشائي الطلبي " فاتقوا النار ولو بشق تمرة " الذي يجعل الحل بين يدى المسلم في الدنيا سهلًا ميسورًا، إذ مثل له النبي ﷺ بشق التمرة، وليس المقصود هنا شقَّ التمرة بذاته ولكنه يُحمل على ضرب المثل بالحد الأدنى من التمكن في التصدق ــ من ناحية ــ ويسر الخروج من هذا الموقف العصيب، من ناحية أخرى، فشق التمرة ينجى الذي تنحصر استطاعته في هذا القدر اليسير من البذل.

ويجدر بنا التنبه إلى أن شق التمرة هنا يأتي على سبيل ضرب المثل، فالحرف (لو) الدال على الامتناع لا ينفصل عن دلالته هذه، فلعل أحدًا لا يبلغ به الحد من الفقر والحاجة بحيث لا يمتلك إلا التمرة الواحدة، إذ إن التصدق بشق تمرة كأنه يحمل دلالة ضمنية على أنه لو انحصرت ملكية إنسان في تمرة واحدة فيكفيه نصفها وليتصدق بالنصف الآخر، فهل تُفضى بنا دلالة الامتناع في لو إلى امتناع أن تنحصر ملكية الإنسان في شق التمرة ومن ثم امتناع الاقتصار في الإنفاق على شق التمرة؟

الإنسان وتفرد الإنسان في مواجهتها، فإن التصدق بشق التمرة يعود ليغذى دلالة الترهيب من النار، لماذا؟ لأن الشيء الذي يدفع الإنسان إلى التخلى عن شق التمرة التي لا يمتلك سواها ليتقيه به شيء عظيم شديد الهول، يتهاون الإنسان في مواجهته بجوعه وحاجته الماسة إلى الطعام.

وبذلك تترابط التراكيب النحوية بنيويًا، بمعنى أن الترهيب من النار منفردًا لا يتمكن من النفس البشرية هذا التمكن الذي يتمكنه في تفاعله مع تركيب الأمر " فَاتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ "، وفى الوقت نفسه نجد الأمر بالتصدق بالنزر اليسير مما يملك الإنسان إذا جاء منفردًا لا يتمكن من الإنسان هذا التمكن الذي يتمكنه في تفاعله مع تركيب " وَيَنْظُرُ بَيْنَ يَدَيْهِ فَلا يَرَى إلا النَّارَ تِلْقَاءَ وَجْهِهِ "، والرؤية البنيوية تقتضى رؤية الظواهر اللغوية في ارتباطها وتفاعلها العضوى، بحين يؤدى هذا الترابط العضوى

ما لا يمكن أن تؤدية التراكيب منفصلة، فالكل ليس هو مجموع أجزائه، ولكن الكل هو مجموع العلاقات التفاعلية بين أجزائه.

تحليل الظواهر الأسلوبية بين الروايات:

١ - تصل الروايات الواردة لهذا الحديث في كتب الحديث التسعة إلى عشرين رواية جاء الراوي الأول في خمس عشرة منها عَدِيِّ بْنَ حَاتِمٍ، وجاءت ثلاث روايات منها عن " الْمُنْذِرِ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِيهِ " وهذه الروايات جاءت في سياق آخر غير سياق هذا النص كما سنبين، وجاءت رواية واحدة عن السيدة عائشة ﵂، ورواية واحدة عن أَبِي الأَحْوَصِ عَنْ عَبْدِ اللهِ، وهاتان الروايتان انفرد بذكرهما مسند الإمام أحمد، والروايتان قد انفردتا بالتوجه المباشر إلى الأمر بلا مقدمات تمهيدية، فنص أَبِي الأَحْوَصِ عَنْ عَبْدِ اللهِ أنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: « **لِيَتَّقِ أَحَدُكُمْ وَجْهَهُ مِنَ النَّارِ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ** » (مسند الإمام احمد ٤٠٤٤) أما نص حديث السيدة عائشة ﵂ فهو: أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ لَهَا: « **يَا عَائِشَةُ اسْتَتِرِي مِنَ النَّارِ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ فَإِنَّهَا تَسُدُّ مِنَ الْجَائِعِ مَسَدَّهَا مِنَ الشَّبْعَانِ** » (مسند الإمام احمد ٢٣٣٦١).

٢ - تأتي دلالة الطلب المباشرة بالأمر بفعل الاتقاء، وغير المباشرة بطلب التصدق والإنفاق الغاية الأساسية في هذا الحديث، ومن ثم تأتي الظاهرة البلاغية التي أنتجت هذه الدلالة الهدف الأول للبيان في هذه الدراسة، أجمعت الروايات جميعها على ذكر صيغة الأمر، وقد جاء الأمر بصيغة فعل الأمر: " فَاتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ " في ثماني روايات، كما جاء الأمر بصيغ أخرى منها دخول لام الأمر على الفعل المضارع وقد جاء ذلك أيضًا بصياغات مختلفة منها: « **فَلْيَتَّقِيَنَّ أَحَدُكُمُ النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فَبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ** » (البخاري الزكاة ١٣٢٤) إذ جاء الأمر بالفعل المضارع الخماسي المزيد بالهمزة والتاء اتقى مسبوقًا بلام الأمر مؤكدًا بالنون، كما جاءت رواية بالصيغة نفسها غير مؤكدة: « **لِيَتَّقِ أَحَدُكُمْ وَجْهَهُ مِنَ النَّارِ وَلَوْ**

بِشِقِّ تَمْرَةٍ » (مسند احمد ٤٠٤٤)، ومنها ماجاء بفعل الوقاية الثلاثي وليس الاتقاء الخماسي: « لِيَقِ أَحَدُكُم وَجْهَهُ النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ » (الترمذي كتاب تفسير القرآن ٢٨٧٨)، ومنها ما جاء بغير فعل الاتقاء أو الوقاية، ولكنه جاء بفعل الاستتار إما بالأمر الصريح بالاستتار من النار ولو بشق تمرة كما في حديث السيدة عائشة ﵂: « يَا عَائِشَةُ اسْتَتِرِي مِنَ النَّارِ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ فَإِنَّهَا تَسُدُّ مِنَ الْجَائِعِ مَسَدَّهَا مِنَ الشَّبْعَانِ » (مسند الإمام احمد ٢٣٣٦١)، أو في أسلوب الشرط: « مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَتِرَ مِنَ النَّارِ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ فَلْيَفْعَلْ » (مسلم الزكاة ١٦٨٧، وابن ماجه، المقدمة ١٨١)، إذ جاء فعل الاستتار من النار بديلًا لفعلى الوقاية والاتقاء في جملة فعل الشرط أما الأمر فقد جاء في جواب الشرط بمطلق الفعل الذي يكتسب التحديد والتقييد من فعل الاستتار من النار ولو بشق تمرة في جملة فعل الشرط، فعلى الرغم من اختلاف هذه الرواية عن أكثر روايات الحديث فإنها تحتفظ كذلك بصيغة الأمر، بيد أن صيغة الأمر تأتى هنا في صياغة مغايرة إذ جاءت منتظمة في أسلوب الشرط"مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَتِرَ مِنَ النَّارِ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ فَلْيَفْعَلْ"، وبذلك لا تبتعد الصياغة هنا عن الظاهرة البلاغية الأسلوبية التي تمثل محور إنتاج الدلالة في الحديث الشريف، مما يدفعنا إلى التأكيد على أن الشك والتبديل الذي يتم من الراوي إنما يتم في إطار الظاهرة الأسلوبية البلاغية الأولى التي أنتجتها صياغة النبي ﷺ.

وبذلك نجد أن الروايات لا تنتفي عنها الدقة على الرغم من تعددها والاختلاف بين بعض صياغاتها، فالمعيار الذي نحتكم إليه هو الظاهرة الأسلوبية البلاغية الأكثر فاعلية في إنتاج الدلالة، فنلاحظ مثلًا أن رواية جاء فيها تردد من الراوي: عن عدى بن حاتم قال: ذكر النبي ﷺ النار فتعوذ منها وأشاح بوجهه، ثم ذكر النار فتعوذ منها وأشاح بوجهه، قال شعبة: أما مرتين فلا أشك، ثم قال: « اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ

فَبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ »(البخاري كتاب الأدب ٥٥٦٤)، ومع أن الرواية تحمل تدخلًا من الراوي الثالث (شعبة) فإنها في الوقت نفسه تحتفظ بالظاهرة البلاغية نفسها " اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فَبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ "، مما يدل على ثبات الظاهرة البلاغية على اختلاف الروايات، وأن الشك يأتي في أمور عارضة، قد يكون لها تأثيرها في إنتاج الدلالة، ولكنها لا تدخل دخولًا مباشرًا في تغيير الدلالة، أو تغيير الظاهرة الأسلوبية.

وقد كان لاختلاف السياق تأثيره في الروايات التي جاءت خالية من الأمر بصوره السابقة كلها، وقد جاءت هذه الرواية في ثلاثة من الكتب التسعة هي مسلم والنسائي ومسند أحمد، وقد اختلف الراوي في هذه الروايات أيضًا، إذ جاءت كلها برواية المنذر بن جرير عن أبيه على النحو التالي: كنا عند رسول الله ﷺ في صدر النهار، قال: فجاءه قوم حفاة عراة مُجْتَابِي النِّمَارِ أو العباء مُتقلِّدي السيوف عامَّتُهُم من مضر بل كلهم من مضر فتَمَعَّر وَجْهُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لِما رأى بهم من الفاقة، فدخل ثم خرج فأمر بلال فأذن وأقام فصلى ثم خطب فقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ﴾ إلى آخر الآية ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ والآية التي في الحشر: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ﴾ « تَصَدَّقَ رَجُلٌ مِنْ دِينَارِهِ مِنْ دِرْهَمِهِ مِنْ ثَوْبِهِ مِنْ صَاعِ بُرِّهِ مِنْ صَاعِ تَمْرِهِ » حَتَّى قَالَ: « وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ » قال فجاء رجل من الأنصار بصُرَّةٍ كادت كفه تعجز عنها، بل قد عجزت، قال: ثم تتابع الناس حتى رأيت كومين من طعام وثياب حتى رأيت وجه رسول الله ﷺ يتهلل كأنه مذهبة، فقال رسول الله ﷺ: « من سَنَّ في الإسلامِ سُنَّةً حَسَنَةً فله أجرُها وَأَجرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ من غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ من أُجُورِهِمْ شَيْء ومن سَنَّ في الإِسْلامِ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا من بَعْدِهِ من غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ من أَوْزَارِهِمْ شَيْء »
(مسلم: كتاب الزكاة ١٦٩١، النسائي: كتاب الزكاة ٢٥٠٧، مسند أحمد ١٨٣٨١)

وليس بحاجة إلى إقامة الحجة أن سياق هذه الروايات مختلف عن غيرها من الروايات، وأن النص نفسه مختلف ولا يكاد يرتبط هذا النص مع النصوص الأخرى إلا في ذكر شق تمرة التي ضُرب بها المثل في الحث على البذل والعطاء مهما كان ضئيلًا، ومن ثم يأتي عدم ذكر أسلوب الأمر في هذه الروايات الثلاث طبيعيًا.

٣ - أسلوب " وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ " من الأساليب الفاعلة في إنتاج الفاعلة في إنتاج الدلالة في هذا الحديث قوله ﷺ: " وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ "، فإن هذا الأسلوب هو الأسلوب الرابط بين الروايات جميعها مهما اختلف سياقها، واختلفت المقدمات التمهيدية له، وهو يؤكد على وجوب تحرك المسلم نحو اتقاء النار حتى لو لم يتيسر له من أسباب ذلك سوى شق التمرة، ولا تخفى دلالة (لو) هنا على الامتناع، وإن كان لنا أن نوضح أيضًا أن الامتناع ليس مطلقًا، بل الأقرب للدلالة هنا أن يكون الامتناع حاملًا دلالة النفى الضمني لاقتصار القدرة على شق التمرة فقط، وينطبق هذا على إضافة ولو بكلمة طيبة.

٤ - أسلوب " فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فَبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ " وتأتى الدلالة الثانية في الحث على الصدقة ولو بالحد الأدنى منها حسب الاستطاعة بفرض عدم القدرة على التصدق بشق تمرة، بالتوجيه إلى الكلمة الطيبة في صياغة أسلوب الشرط: " فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فَبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ " الذي يتغذى بدلالة الطلب من تضافره مع سياق الطلب السابق عليه، لتصبح الدلالة فإن لم يستطع أحدكم اتقاء النار والوقاية منها بالتصدق بشق تمرة فليتصدق بكلمة طيبة، فإن هذه الكلمة تحقق له صدق العزم والنية على القيام بفعل الاتقاء، وإن كان من الممكن أن تُتلقى هذه الدلالة على أنها مجرد ضرب المثل للحد الأدنى من العمل المنجز الذي يتحقق بع فعل الاتقاء الذي يمثل جوهر الطلب في هذا الحديث.

وقد جاءت تسعة أحاديث متضمنة هذه الزيادة في نص الحديث بصياغة أسلوب الشرط المشار إليه آنفًا، كما جاءت بعض الأحاديث متضمنة زيادة ولو بكلمة طيبة مع النص على زيادتها في تعقيب على الرواية المذكورة، ومنها: عن عدى بن حاتم قال: قال رسول الله ﷺ: « **مَا مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلا سَيُكَلِّمُهُ رَبُّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ تُرْجُمَانٌ فَيَنْظُرُ أَيْمَنَ مِنْهُ فَلَا يَرَى إِلا مَا قَدَّمَ من عَمَلِهِ وَيَنْظُرُ أَشْأَمَ منه فلا يَرَى إلا مَا قَدَّمَ وَيَنْظُرُ بَيْنَ يَدَيْهِ فَلا يَرَى إلا النَّارَ تِلْقَاءَ وَجْهِهِ فَاتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ** »، قال الأعمش وحدثني عمرو بن مُرَّةَ عن خَيْثَمَةَ مثله وزاد فيه: " ولو بكلمة طيبة " (البخاري كتاب التوحيد ٦٩٥٨).

٥ - من الممكن أن تستخدم أدوات التحليل الأسلوبي وإجراءاته في نقد متن بعض الروايات، منها هنا الرواية الواردة في مسند أحمد:: عن عدى بن حاتم عن النبي ﷺ قال: « **من اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَّقِيَ النَّارَ فَلْيَتَصَدَّقْ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ** » (مسند احمد ١٧٥٣٧)، فبتدقيق النظر في بنية الأسلوب هنا نجد التباين بين الشرط والجزاء يدل على أن الأمر لا يخلو من خلل، وموضع الخلل أن فعل الاستطاعة " من استطاع " واقعٌ على الاتقاء المصاغ هنا في المصدر المؤول " أن يتقى " بشكل مباشر ومنقطع عن الفعل الذي يمكن أن يؤدى إلى الاتقاء، أي دون ذكر للفعل المطلوب إنجازه، مثاله ما ورد في هذه الرواية: « **مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَتِرَ مِنَ النَّارِ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ فَلْيَفْعَلْ** » (مسلم الزكاة ١٦٨٧، وابن ماجه، المقدمة ١٨١)، ويتضح هذا أيضًا بالمقارنة الضمنية مع هذا الأسلوب: من أراد منكم أن يتقى النار فليتصدق ولو بشق تمرة، فبهذا الأسلوب يستقيم المعنى، ومن ثم فإن التحليل الأسلوبى وتتبع الظواهر البلاغية بالمقارنة الأسلوبية بين الروايات يمكن أن يحقق نتائج في الحكم على متن الحديث نفسه.

كما نلاحظ أيضًا أن إحدى الروايات جاءت خالية من جواب الشرط، إذ انقطع الكلام فيها عند: « **فَمَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَّقِيَ النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ** »،

قال الأعمش: حدثني عمرو عن خَيْثَمَةَ عن عدى بن حاتم قال: قال النبي ﷺ: « **اتَّقُوا النَّارَ ثُمَّ أَعْرَضَ وَأَشَاحَ ثُمَّ قَالَ اتَّقُوا النَّارَ ثُمَّ أَعْرَضَ وَأَشَاحَ ثَلَاثًا حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا ثُمَّ قَالَ اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ** » (البخاري كتاب الرقاق ٦٠٥٨)

٦ - السياق وتعدد صيغ التمهيد للأمر:

التمهيد للأمر أو النهي من الملابسات السياقية التي تسهم بشكل واضح في التحول بالكلام إلى فعل، ومن هنا يدخل التمهيد دخولًا مباشرًا في إنتاج الدلالة بوصفه جزءًا من نظرية أفعال الكلام، وقد تعددت أساليب التمهيد للأمر في هذا الحديث الشريف بين الروايات، وجاء التمهيد الآتى أكثرها ترددًا في الروايات: « **لَيَقِفَنَّ أَحَدُكُمْ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ حِجَابٌ وَلا تَرْجُمَانٌ يُتَرْجِمُ لَهُ ثُمَّ لَيَقُولَنَّ لَهُ أَلَمْ أُوتِكَ مَالا فَلَيَقُولَنَّ بَلَى ثُمَّ لَيَقُولَنَّ أَلَمْ أُرْسِلْ إِلَيْكَ رَسُولا فَلَيَقُولَنَّ بَلَى فَيَنْظُرُ عَنْ يَمِينِهِ فَلا يَرَى إِلا النَّارَ ثُمَّ يَنْظُرُ عَنْ شِمَالِهِ فَلا يَرَى إِلا النَّارَ** » (البخاري الزكاة ١٣٢٤)

حاملًا التأكيد على الوقوف بين يدى الله تعالى بصيغ التأكيد النحوية المباشرة التي جاءت بالفعل المضارع المسبوق بلام التوكيد هنا، وجاءت بأسلوب القصر المؤكد على تكليم الله للإنسان: « **مَا مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلا سَيُكَلِّمُهُ رَبُّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ تُرْجُمَانٌ** » (البخاري كتاب التوحيد ٦٩٥٨ وكتاب الرقاق ٦٠٥٨ مسلم ١٦٨٨، ابن ماجه، المقدمة ١٨١، أحمد ١٧٥٣٥)

ومن الواضح أن روايات عدى بن حاتم واحدة ولكنها طرأ عليها بعض الاختصار، فالأحاديث التي تضمنت مقدماتها التمهيدية رؤية الله وتكليمه قد اشتملت على مقدمة تمهيدية أخرى قبل التأكيد على رؤية الله تعالى وتكليمه، فقصت قصة الرجلين اللذين أتيا النبي ﷺ: أحدهما يشكو العَيْلَةَ والآخر يشكو قطع االسبيل فقال رسول الله ﷺ: « **أَمَّا قَطْعُ السَّبِيلِ**

فَإِنَّهُ لا يَأْتِي عَلَيْكَ إِلا قَلِيلٌ حَتَّى تَخْرُجَ الْعِيرُ إِلَى مَكَّةَ بِغَيْرِ خَفِيرٍ وَأَمَّا الْعَيْلَةُ فَإِنَّ السَّاعَةَ لا تَقُومُ حَتَّى يَطُوفَ أَحَدُكُمْ بِصَدَقَتِهِ لا يَجِدُ مَنْ يَقْبَلُهَا مِنْهُ » (البخاري الزكاة ١٣٢٤، وكتاب المناقب ٣٣٢٨)، ولكن هذه القصة لم تحتفظ بها الروايات جميعها، فكانت موضع اختصار من بعض الروايات، كما حدث حذف لهذه المقدمات التمهيدية جميعها في خمس روايات فجاءت لهذه الصياغة:: عن عدى بن حاتم قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: « **اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ** » (البخاري كتاب الزكاة ١٣٢٨، مسلم كتاب الزكاة ١٦٨٧، مسند احمد ٤٠٤٤، ١٧٥٣٧) وكذلك حديث السيدة عائشة الذي انفرد مسند أحمد بذكره (مسند الإمام احمد ٢٣٣٦١)، وقد يكون هذا الاختصار حدث من بعض الرواة لأمر اقتضاه سياق الرواية نفسها، يستوى في ذلك أن يكون من الرواى الأول أو ممن تلاه من الرواه، إذ قد يقتضى سياق الرواية هذا الاجتزاء من النص المروى عندما يكون التأكيد على مطلق الإنفاق - مثلًا - أو عندما يكون الموقف غير محتمل للإسهاب بذكر الرواية بكاملها، إذ يكون الراوي بحاجة إلى التبثير على الأمر بالتصدق واتقاء النار، ولا يستثنى من روايات عدى بن حاتم في الالتزام بهذا التمهيد أو اختصاره أوحذفه سوى رواية واحدة انفرد بذكرها الترمذى (كتاب تفسير القرآن ٢٨٧٨) فقد جاءت هذه الرواية مغايرة في المقدمات التمهيدية والصياغة معًا.

وتجدر بنا الإشارة إلى أن التمهيد قد جاء بصورة أخرى مغايرة عن عدى بن حاتم قال: ذكر النبي ﷺ النار فتعوذ منها وأشاح بوجهه، ثم ذكر النار فتعوذ منها وأشاح بوجهه ثم قال: « **اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فَبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ** »(البخاري كتاب الأدب ٥٥٦٤، وكتاب الرقاق ٦٠٧٨ مسلم ١٦٨٩ مسلم ١٦٩٠)

- اتقوا الظلم :

عن جابر ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: « **اتَّقُوا الظُّلْمَ فَإِنَّ الظُّلْمَ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاتَّقُوا الشُّحَّ فَإِنَّ الشُّحَّ أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ حَمَلَهُمْ عَلَى أَنْ سَفَكُوا**

دِمَاءَهُمْ وَاسْتَحَلُّوا مَحَارِمَهُمْ » (مسلم ك البر والصلة والآداب ٤٦٧٥)

جاء النهي هنا عن خصلتين ذميمتين هما الظلم والبخل، فالظلم انتهاك للحقوق والحرمات قد يولد عند المظلوم روح الانتقام والثأر فيجهل في انتقامه ويتجاوز حدود القصاص، فيدفع الظلم بظلم وبذلك يحل الفساد وتنتشر الخطيئة، أما البخل والحرص والشح فمن أخطر الأمراض الاجتماعية التي تعمل على انتشار الحقد والحسد عند المحروم الذي يرى من حوله يتقلبون في النعم وهو محروم منها، كما أنها تدفع البخيل نفسه إلى تحصيل المال بكل وجه لا يفرق بين الحلال والحرام ولا يتحرى تزكية ماله وتطهيره، كل ذلك قد يدفع البخيل إلى خطايا أكبر فداحة وأعظم خطرًا، فقد بين لنا النبي ﷺ أن الشح دفع الأمم السابقة إلى سفك الدماء واستحلال المحارم.

وقد جاء النص هنا مصاغًا في أسلوبين طلبيين بتكرار الأمر بفعل الاتقاء الذي يفيد وفق ما يقتضيه السياق التحذير والترهيب، وهو من ثم نهى ضمنى عن اقتراف الظلم والاتصاف بالبخل، ويأتي هذا على سبيل الإلزام للمتلقين بأن يتجنبوا هذين السلوكين الخطرين، وقد انتظم الطلبان في صياغة متقنة محكمة، وأظهر ما يدل على هذا الإحكام تضافر تناسق الألفاظ على تسلسل المعنى وإتقانه، فقد جاء الأمر الأول " اتقوا الظلم " متبوعًا بمبرر قوى يحمل المتلقى على الاستجابة ويقنعه بخطورة فعل الظلم عندما يدرك أن الظلم ظلمات يوم القيامة، كما جاء الأمر الثاني " اتقوا الشح " متبوعًا بالمبرر الذي يدفع المتلقي إلى الاستجابة للنصح هنا، إذ وضع النبي ﷺ نتيجة واضحة للشح، ويجب أن نلاحظ هنا أيضًا دلالة التضاد التي وردت ضمنية أو المبررين، والتضاد هنا بين الماضي والمستقبل، فالنبي ﷺ يخبرنا عن أثر الظلم بما سيكون مستقبلًا (يوم القيامة) ويخبرنا عن أثر الشح بما كان في الماضي من إهلال لأمم سابقة،

وإمعانًا في استقصاء الاستدلال يضع النبي ﷺ السلوك الفعلي الذي أدى إلى هذا الهلال وهو انتهاك المحارم وسفك الدماء.

ولا يفوتنا أن نتنبه أيضًا إلى التصوير المادي للظلم بأنه ظلمات ليضع المسلم أمام حقيقة منفرة تمثل النتيجة الحتمية للظلم، فكلنا يعرف الظلمات وكلنا ينفر منها إذا كانت في الدنيا، فما بالنا إذا كانت هذه الظلمات يوم القيامة لاشك أن ذلك يجعل المسلم أكثر نفورًا من هذا السلوك عندما يستحضر ذلك المثل الذي وضعه النبي ﷺ بين يديه. ومن اللطائف البلاغية أيضًا في هذا الحديث الشريف الدلالة المجازية في الفعل اتقوا الذي يقع على الظلم في الجملة وعلى الشح في الجملة الثانية، والأفعال في الحقيقة لا تتقى ولكن تتقى آثارُها، والمجاز هنا يشير إلى خطورة هذه الأفعال وآثارها فهي لا تنفصل عن هذه الآثار ولا يكون فاعلها ببعيد عن العقاب في الدنيا والآخرة، وبذلك تؤكد دلالة المجاز هنا على أن هذه الأفعال عقاب في ذاتها وتعذيب لمن يأتيها.

- **اتق دعوة المظلوم:**

وقد تتجاوز صيغة الأمر الصريح دلالة النهى، بل تتجاوز التشديد فيها، إلى حد الترهيب والتحذير الشديدين، وما الأمر هنا سوى مؤيد من مؤيدات التشديد في النهي عن سلوك، وهذه الدلالة ينتجها تضافر السياق الداخلي والسياق العام، فالمفعول به في الحديث الآتي: " دعوة المظلوم " ليس هو مطلقًا غاية المقصود من الأمر، ولكن هذا المعنى الحرفي يمثل طبقة من طبقات المعاني والدلالات، فهو إن شئت قلت ما قال عبد القاهر المعنى الذي لا تقف الظاهرة البلاغية عند حدوده، بل يعقبه معنى المعنى، فأما معنى المعنى هنا فهو النهي عن الظلم، إذ الظلم هو الذي يبلغ بالإنسان أن يقع هدفًا لدعوة المظلوم، فما اتقاء دعوة المظلوم سوى انتهاء عن الظلم نفسه، وبذلك نجد الظاهرة البلاغية التي تنتجها صيغة الأمر هنا

لا يتوفر لها ما قاله البلاغيون عن العدول عن الإلزام والاستعلاء، ولكن تضمن التراكيب لدلالات مضمنة هو المنتج للظاهرة البلاغية هنا، نجد ذلك واضحًا بتأمل أسلوبيات هذا الحديث:

عن ابن عباس ﷺ: أن النبي ﷺ بعث معاذ إلى اليمن، فقال: « **اتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللهِ حِجَابٌ**»(صحيح البخاري كتاب المظالم ٢٣١٦)

- عَنْ مُعَاذِ بْنِ جبَلٍ قَالَ: بَعَثَنِي رَسُولُ اللهِ ﷺ قَالَ: « **إِنَّكَ تَأْتِي قَوْما مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ الله، وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ الله افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ الله افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ فِي فُقَرَائِهِمْ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ. وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللهِ حِجَابٌ** ». (صحيح مسلم كتاب الإيمان ١٩)

من الواضح أن روايتى الحديث لا تختلفان في صياغة الأمر المتعلق باتقاء دعوة المظلوم، وإن اختلفتا في التمهيد لهذا الأمر بأوامر سابقة عليه، فقد جاءت رواية الإمام البخاري خالية من التمهيد على الرغم من أنها عن الراوي نفسه المذكور في رواية الإمام مسلم، وقد أوضحنا من قبل الدواعي السياقية التي من الممكن أن تدعو إلى الإيجاز في الرواية بحذف بعضها.

يستهل النبي ﷺ هديه بالأسلوب الإنشائي الطلبي الأمر بقوله: « اتق دعوة المظلوم » ثم يردف هذا الأسلوب بالتقرير بالأسلوب الخبري الذي يبين العلة من التحذير: " فإنها ليس بينها وبين الله حجاب " نلاحظ أن الخطاب هنا موجه إلى الإنسان الذي قد يتعرض لإيقاع الظلم بغيره، وذلك لا يقتصر على أن يكون حاكمًا أو واليًا أو قاضيًا أو نحو ذلك من المواقع التي قد يفتن بها الإنسان فيندفع إلى الظلم استعلاء واستكبارًا وبطشًا وجبروتًا يندفع إليه الإنسان مغرورًا بمنصبه ومكانته التي تسنمها، أو يقع في الظلم لقلة تدبره وعدم حيطته وسوء معالجته الأمور، ولكن الظلم قد

يقع في المعاملات اليومية بين الناس، وقد يقع أيضًا عن غير قصد وفى الحالين يجب اتقاؤه، ولنا أن ننبه إلى أن هديه هنا جاء تعقيبًا في وصية طويلة أوصى بها رسول الله ﷺ معاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن، وقد تضمن الأسلوب الإنشائي على إيجازه أمرًا بالعدل وأمرًا بوقاية النفس وتطهيرها ومراقبتها، وأمرًا بالتدبر والأناة واليقظة في الحكم، كما تضمن تحذيرًا من الظلم ودعوة المظلوم، وبالوقوف على هذه الدلالات نتبين كيف تكثفت الدلالات في الأمر " اتق ".

إن دعوة المظلوم مدفوعة بأمرين: أحدهما ما انطوت عليه نفس المظلوم من لهيب الغضب الحار الذي قد يولد روح الانتقام والثأر، بل قد يدفع أحيانًا إلى الجريمة مبالغة في الثأر والقصاص، أما الأمر الآخر فيتمثل في أن هذا المظلوم يكبت هذه النار في صدره، ويتحكم في سلوكه خوفًا من الله وعقابه، فيوكل الأمر كله لله ﷻ المنتقم الجبار، موجهًا ما انطوت عليه نفسه من الغيظ في الدعوة على من ظلمه، فتتضافر قوى روحية في تقوية قسوة هذه الدعوة وأثرها على الظالم، فالدعوة منطلقة بحرارة النفس التي أشعلتها حرقة لهيب الظلم، منطلقة بحسن الطاعة لله إذ لم ينتقم المظلوم لنفسه، مدفوعة بالإخلاص في التوكل على الله، مدفوعة بتمام الثقة في الله واليقين بقدرته.

وقد علم رسول الله ﷺ كل ذلك عنها، كما علم رخصة الله للمظلوم بالجهر بالسوء من القول ووعده هذا المظلوم بالإجابة، فتأمل قول الله تعالى: ﴿ لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا ﴾ (النساء ١٤٨) لترى كيف يُسهم السياق اللغوي العام في تغذية الدلالة وتعضيدها، وقد جاء في معنى الآية: إلا من ظلم فلا يكره له الجهر به، أو فلا حرج

عليه أن يخبر بما أسيء إليه، وكذلك دعاؤه على من ناله بظلم؛ أن ينصره الله عليه، لأن في دعائه عليه إعلاما منه لمن سمع دعاءه عليه بالسوء له[1].

فالطلب المتمثل في الأمر بالفعل " اتق " جاء مطلقًا في تأكيد التحذير في نفس ولي الأمر من دعوة المظلوم بشكل عام ومطلق، وإذا استحضرنا الأبعاد السياقية للنص فاستحضرنا العلاقة بين المخاطِب والمخاطَب، وجدنا نوعًا من الحب والألفة والحميمية بينهما، فرسول الله ﷺ المخاطِب يوجه حديثه إلى المخاطَب معاذ بن جبل ﷺ في حديث آخر بقوله: " يامعاذ، والله إني لأحبك، والله إني لأحبك "، نقول إذا استحضرنا هذا البعد السياقي وقفنا على مدى حرص رسول الله ﷺ على معاذ، ووقفنا أيضًا على أن هذا الحب لا يقيه بحال من الأحوال من دعوة المظلوم إذا حلت به، يكشف عن ذلك كله الطلب المتمثل في الأمر " اتق دعوة المظلوم ".

ومن الأوجه السياقية التي لها تأثيرها في الدلالة، بل في إنتاج الظاهرة البلاغية المتعلقة بالمعنى الإضافي المضمن: أن المعنى الحرفي هنا يتمثل في الأمر باتقاء دعوة المظلوم، أما المعاني المضمنة فهي تنصرف إلى اتقاء الظلم الذي يدفع المظلوم إلى الدعاء على الظالم، كما تنصرف إلى اتقاء النتيجة المترتبي على استجابة الله T لدعوة المظلوم، ومن ثم يكون الجزاء وفق ما ينطق به المظلوم، وبذلك يأتي التحذير من الظلم اتقاء لعواقبه.

- فليتبوأ مقعده من النار:

- يأتي النهي دلالة ضمنية لفعل أمر مغاير لأفعال الأمر السابق في الحديث التالي: خرج معاوية على ابن الزبير وابن عامر فقام ابن عامر وجلس ابن الزبير، فقال معاوية لابن عامر: اجلس، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: « **مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَمْثُلَ لَهُ الرِّجَالُ قِيَامًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ** » (ابو داود ك الأدب ٤٥٥٢، احمد م الشاميين ١٦٢٢٧)

---

(١) الطبرى: جامع البيان عن تأويل أي القرآن، مرجع سابق جـ ٦ ص ٨٤٦٩

يتناول هذا النص سلوكًا فرديًا يتمثل في القيام للقادم، فيجب على القادم نفسه ألا يكون مسرورًا بقيام الناس حتى لا يوقع ذلك في نفسه العجب والفخر لأن الناس قد قاموا له، حتى لو حدث ذلك السلوك من تلقاء أنفسهم، فالعجب والفخر والكبر أمور قلبية يحمل الطلب في الحديث المتلقى على أن يحترز من الوقوع فيها.

وقد جاء السياق النحوى للحديث في تركيب أسلوب الشرط، وقد كان من شأن تكرار أسلوب بعينه في الأحاديث الشريفة أن يؤدى إلى ملل أو ما يدفع إلى الملل عند المتلقى، ولكن عكس ذلك تمامًا هو ما نجده في الأحاديث النبوية، فعلى الرغم من تكرار أسلوب الشرط في أحاديث كثيرة فإننا نجد أن لكل أسلوب خصوصيتَه المضمونيةَ وخصوصيتَه البنائيةَ التي تجعل منه أسلوبًا جديدًا لا ينتفى عنه شرط الجدة في القول التي تضمن عدم السآمة عند المتلقى أو الملل من التكرار.

فبتأمل جملة فعل الشرط نجد أنها أسندت إلى مطلق هو عائد على اسم الشرط مَن، فمن أحب، ينطبق على أي إنسان يحب ذلك، ثم نجد كلمة قيامًا تمييزًا للمثول ليميز بين أن يمثل الرجال إنساطًا لقوله أو استجابة لطلبه وبين امتثال الرجال قيامًا وتعظيمًا، ثم لنتأمل جواب الشرط أيضًا في قوله ﷺ فليتبوأ مقعده من النار، أترى أن هذا أمر بأن يتهيأ هذا الإنسان إلى مقعده من النار أم أنه نهى ضمنى عن أن يفعل الإنسان الفعل الذي يؤدى به إلى هذا المقعد من النار؟ إن ظاهر القول يتضح بأن الفعل يتبوأ قد سُبق بلام الأمر، وهذا يعنى أن دلالة الأمر هي الدلالة المهيمنة هنا، وبذلك يكون الفعل من قبيل الأمر، ولما كان من غير المعقول أن يدعو النبي ﷺ دعوة صريحة إلى أن ينتظر هذا الإنسان مقعده من النار، فإنه يتضح جليًا أن أسلوب الشرط يحمل دلالة ثانية ضمنية هي المقصودة، وهى دلالة النهي وليست دلالة الأمر، كما أن دلالة الخبر في الوقت نفسه

تحمل دلالة النهي أيضًا، النهي عن أن يفعل الإنسان ذلك الفعل الذي يؤدى به إلى التهيؤ إلى النار، وبذلك تتكشف الدلالات في القول البليغ لتتجاوز حدود القواعد المرسومة في كتب البلاغيين ومقولاتهم.

وثَمّ نمط من أنماط صيغة الأمر تُولَدُ الظاهرة البلاغية فيها بما يمكن أن يدخل في ظاهرة العدول، وذلك بأن يأتي المعنى الحرفى للملفوظ مغايرًا للمعنى المقصود، ويتحقق هذا بأن يكون المأمور به في ذاته حاملًا بُعد التحذير اللصيق بدلالة النهي وفق توجيه السياق للدلالة، ونقف هنا أمام نمط متكرر من هذه الأنماط وهو قوله ﷺ: " فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ " في صيغة الأمر التي جاءت في أكثر الأحاديث جواب شرط لأفعال شرط متغيرة، حتى غدت سمة أسلوبية من خصوصيات الحديث النبوي، إذ تغذيها المحددات السياقية التي أشرنا إليها من قبل، وإذا أخذنا في حسابنا تكرار النمط الأسلوبى بين الروايات على اختلاف الرواة فإن هذا الأسلوب ورد جوابًا في أسلوب الشرط ستًا وتسعين مرة في الكتب التسعة، منها ست وثمانين مرة جاء فيها فعل الشرط متضمنًا الإشارة الصريحة إلى الكذب عليه ﷺ كان الغالب فيها أن يُذكر أسلوب الشرط على هذا النحو: "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ "، الأمر الذي يدل دلالة واضحة على تواتر هذا النمط الأسلوبى في وروده بلفظه عن رسول الله ﷺ.

على الرغم من اختلاف عناصر التركيب في هذا الأسلوب فإنه يتحدد في أسلوب الشرط، والمتتبع لأنماط التراكيب في الحديث النبوي يجد أسلوب الشرط من الأساليب المتكررة في الحديث النبوي، وقد كان من شأن تكرار أسلوب بعينه في الأحاديث الشريفة أن يؤدى إلى ملل أو ما يدفع إلى الملل عند المتلقى، ولكن عكس ذلك تمامًا هو ما نجده في أحاديث النبي ﷺ، فعلى الرغم من تكرار أسلوب الشرط في أحاديث كثيرة فإننا نجد أن لكل أسلوب خصوصيتَه المضمونيةَ وخصوصيتَه البنائيةَ

التي تجعل منه أسلوبًا مغايرًا، لا ينتفى عنه شرط الجدة في القول التي تدفع عنه السآمة عند المتلقى أو الملل من التكرار.

يمثل أسلوب الأمر: " فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ " الأسلوب المحورى الثابت بين الروايات جميعها بلا استثناء على اختلاف بين الروايات في جملة فعل الشرط، وقد ذكر الإمام النووى من معانى الفعل " فَلْيَتَبَوَّأْ ": " فلينزل، وقيل: فليتخذ منزله من النار،...، ثم قيل: إنه دعاء بلفظ الأمر أي بوأه الله ذلك، وكذا فليلج النار، وقيل: هو خبر بلفظ الأمر أي معناه فقد استوجب ذلك فليوطن نفسه عليه "، وذكر في المعنى " أن هذا جزاؤه وقد يجازى به وقد يعفو الله الكريم عنه ولا يقطع عليه بدخول النار... ثم إنْ جُوزى وأُدخل النار فلا يخلد فيها بل لا بد من خروجه منها بفضل الله تعالى ورحمته ولا يخلد في النار أحد مات على التوحيد.

ولنا أن نتأمل جواب الشرط هنا في ذاته وفى ضوء الشروح التي ذكرها النووى، لنرى أن هذه بعض هذه التفسيرات تُفضى إلى تحقق العدول في أسلوب الأمر، فإذا فهم على أنه دعاء فهو عدول بالأمر عن دلالة الطلب إلى دلالة الدعاء، وإذا فهم على أنه خبر بلفظ الأمر فهو عدول عن دلالة الطلب أيضًا إلى دلالة الخبر، وعلى الرغم من تحقق العدول في للأمر في الأقوال التي ذكرها النووى فإن هذه التفسيرات لم تراعِ البعد البلاغي والسياقى معًا في التفسير، ومن ثم فهي تثير بعض تساؤلًا:

أترى أن هذا أمر بأن يتهيأ هذا الإنسان إلى مقعده من النار أم أنه نهى ضمنى عن أن يفعل الإنسان الفعل الذي يؤدى به إلى هذا المقعد من النار؟ إن ظاهر القول يتضح بأن الفعل يتبوأ قد سُبق بلام الأمر وهذا يعنى أن دلالة الأمر هي الدلالة المهيمنة هنا، وبذلك يكون الفعل من قبيل الإنشاء الطلبي الأمر، ولكن أمن المعقول أن يدعو النبي ﷺ دعوة صريحة إلى أن ينتظر هذا الإنسان مقعده من النار، وأن تكون هذه الدعوة هي الغاية من

القول، أم أن هذا الأسلوب الشرطى بأكمله يحمل دلالة أخرى هي دلالة النهي وليست دلالة الأمر؟، إن الملابسات السياقية للنص مستضيئةً بالمحددات السياقية تجعل من دلالة النهي هي الدلالة المسيطرة في المقصود من القول في هذا النص، وهى - في الوقت نفسه - معنى المعنى الذي قال به عبد القاهر الجرجاني الذي تنتج به الظاهرة البلاغية، وهو الدلالات المضمنة وفق الرؤية الأسلوبية الحديثة، ومن ثم فهو عدول بالأمر عن طلب الفعل على سبيل الاستعلاء.

إذا كان جواب الشرط بصيغته هذه جاء منتجًا لدلالة النهى، فإن المنهى عنه جاء سابقًا على هذه الدلالة؛ لأنه يأتي دائمًا في جملة فعل الشرط، وإن الفعل في جملة الشرط جاء مسندًا إلى مطلق، فهو عائد على اسم الشرط مَن في الأحاديث جميعها، وهذا يستوجب أن ينطبق المسند على أي إنسان، ومن ثم المسند إليه أيضًا، على خلاف بين الروايات ومضامينها المتباينة، فقد اختلفت الأغراض التي يتوجه النهي إليها، كما اختلف ملفوظ جملة فعل الشرط بين الروايات في الغرض الواحد، ومن ثم نأخذ هنا في تحليل هذه الاختلافات، إذ جاء فعل الشرط مغايرًا في بعض الروايات، ويمكننا تصنيف هذه المغايرة في صنفين: الصنف الأول جاءت فيه المغايرة في اللفظ مع الاحتفاظ بالغرض نفسه، وجاء الصنف الثاني مغايرًا في الغرض، ويمتد هذا الصنف ليشمل عدة أغراض، وسنقف أولًا عند الصنف الأول بالتحليل الأسلوبى للاختلاف بين الروايات، لنسجل عليها هذه الملاحظات:

أولا: لعل أول ما نلاحظه من اختلاف في جملة فعل الشرط هو ما يتعلق بدلالة الكذب، وقد جاءت الصياغة الغالبة لجملة فعل الشرط التي تحذر من الكذب على هذا النحو: « **مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ** » وذلك في ست وثمانين رواية يستثنى منها ثلاث عشرة رواية

تفصيلها على النحو التالى: جاء لفظ سبع روايات منها: " **مَنْ قَالَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ** » (مسند احمد ٤٣٩، ٦١٨٩، ٨٤٢١، ١٨١٨٢، ٢١٤٩٩، ٢١٥٨٩، الدارمى ٢٣٩)، وجاء لفظ ثلاث روايات: " **مَنْ تَقَوَّلَ عَلَىَّ مَا لَمْ أَقُلْ** " (ابن ماجه ٣٤، ٣٥، احمد ٧٩١٨)، وانفرد صحيح البخاري برواية جاء لفظها: « **مَنْ يَقُلْ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ** » (البخاري كتاب العلم ١٠٦)، كما انفرد مسند أحمد برواية لفظها: « **مَنْ يَقُولُ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ** » (احمد ١٠١٠٩)، برفع الفعل يقول وبذلك تعد " من " موصولة، وإن كان الاسم الموصول مشربًا بدلالة الشرط، وكذلك انفرد الدارمى برواية واحدة جاء فيها: « **مَنْ حَدَّثَ عَنِّي كَذِبًا** » (الدارمى ٢٣٥)، ومن الواضح أن دلالة الكذب هي الدلالة السائدة في هذه الروايات جميعها، وإن لم يصرح بلفظ الكذب في غير رواية الدارمى الأخيرة، وهذه الروايات تختلف مع لفظ الرواية السائدة وإن اتفقت معها في المعنى، ومن ثم يمكننا ترجيح أن هذه الروايات جاءت بالمعنى دون اللفظ، لغلبة الرواية السائدة في التواتر، وبذلك يترجح ورود الرواية السائدة بلفظ " من كذب على " عن النبي ﷺ؛ لأن الروايات الأخرى المغايرة لفظًا قد احتفظت بالمعنى، وبذلك تكون قد صيغت على نهج المعنى الأول.

وإذا أضفنا إلى هذا أن هذه الروايات جاءت عن عدة رواة فقد امتنع أن تكون الرواية بالمعنى هي الغالبة، وتأكد أن الرواية باللفظ والمعنى معًا هي الغالبة السائدة، وأن اللفظ للنبى ﷺ ومن ثم فالظاهرة البلاغية والأسلوبية إنما هي له ﷺ بشكل مؤكد، فقد وردت هذه الروايات عن ابن عباس وعن على بن أبى طالب وعن ثعلبة وعن عُثمان بن عفان وعن أبى قتادة وعن جابر وعن عبد الله بن مسعود وعن أبى سعيد الخدرى وعن عبد الله بن عمرو بن العاص وعن المغيرة بن شعبة وعن أبى هريرة وعن سلمة وعن يزيد بن أبى عبيد وعن أنس بن مالك وعن عبدالله بن الزبير وعن أبى موسى الغافقى وعن سلمة بن الأكوع، ومع هذا التعدد في الرواة فإن

الظاهرة الأسلوبية الفاعلة في الحديث واحدة يستوى في ذلك تواترها في ذكر فعل الشرط وجوابه، على الرغم من اختلافها في بعض اللفظ وبعض الملابسات السياقية بين الروايات.

ثانيًا: جاءت أكثر جمل فعل الشرط في حديث التحذير من الكذب على رسول الله ﷺ متضمنة الحال: " مُتَعَمِّدًا "، وقد احتفظت بعض الروايات بعبارة احترازية دالة على الدقة والأمانة اللتين تعدان جماع الشروط التي وضعها علماء الحديث، يتعلق هذا الاحتراز ببعد التعمد، ومنها رواية أبى سعيد الخُدرى التي جاء فيها: « **وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ قَالَ هَمَّامٌ أَحْسِبُهُ قَالَ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ** » (**مسلم ٥٣٢٦**)، فقول الراوي عن راويه: " **أحسبه** قال متعمدًا " تدل على التردد بين السماع وعدمه من الراوي السابق الذي أخذ منه، وأن الشك هنا من الراوي الرابع، فقد جاءت الرواية: عن همام عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبى سعيد الخدرى، ونجد الأمر نفسه في رواية أخرى عن أنس بن مالك: « **مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ - حسبته قال - مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ** » (**ابن ماجه ٣٢، أحمد ١١١١١، ١٢٨٥٣**) وفى رواية أنس الواردة في مسند أحمد عقب الراوي بقوله: " **قاله مرتين وقال مرة**: « **مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا** » (**أحمد ١١٧١١**)، وفى المرتين الأوليين لم يرد ذكر التعمد، وهذا يحمل إشارة إلى احتمال أن من روى الحديث بغير ذكر التعمد ربما يكون قد سمعه عن الرسول ﷺ بهذا اللفظ، ونجد نموذجًا آخر للاحتراز في ذكر التعمد في في رواية أحمد عن يزيد وأبى قطن التي ذكر فيها التعمد ثم قال معقبًا: « **ولم يقل أبو قطن متعمدا** » (**أحمد ١٢٠٢٧**)

وجاءت بعض الروايات بدلالة التعمد في تركيب مغاير على هذا النحو: « **مَنْ تَعَمَّدَ عَلَيَّ كَذِبًا** » (**البخاري كتاب العلم ١٠٥، مسلم المقدمة ٣**)، فجاء فعل التعمد هو فعل الشرط، وتأخر فعل الكذب ليأتي مفعولًا به، وبذلك يأتي التعمد هو الصريح في النهى، أما مجيء التعمد حالًا فإنه يأتي مضمنًا

في حدث الكذب المنهى عنه، والصياغتان تجعلان التعمد شرطًا لوقوع العقاب - حسب الرؤية البلاغية - يستوى في ذلك أن يكون التعمد حالًا لمن يقع منه حدث الكذب، أو فعلًا واقعًا على حدث الكذب، فالتعمد في كل الأحوال حدث داخلى لايُحكم عليه بالسلوك الخارجى للإنسان.

وقد عرض النووى لهذا الحدث مشيرًا إلى خلاف المذاهب فيه بقوله: " وأما الكذب فهو عند المتكلمين من أصحابنا الإخبار عن الشيء على خلاف ما هو عمدًا كان أو سهوًا، هذا مذهب أهل السنة، وقالت المعتزلة: شرطه العمدية، ودليل خطاب هذه الأحاديث لنا، فإنه قيده ﷺ بالعمد لكونه قد يكون عمدا وقد يكون سهوا، مع أن الإجماع والنصوص المشهورة في الكتاب والسنة متوافقة متظاهرة على أنه لا إثم على الناسى والغالط، فلو أطلق ﷺ الكذب لتوهم أنه يأثم الناسى أيضا، فقيّده وأما الروايات المطلقة فمحمولة على المقيدة بالعمد "، وشمول الكذب للإخبار عن الشيء على خلاف ما هو عليه ينصرف إلى تعريف الكذب، ولا يتحدد به عقاب غير المتعمد ولا يُدخله في دائرة التحذير المذكورة في جملة جواب الشرط.

ولم يُشر النووى في تعقيبه الذي حدد فيه فوائد هذا الحديث إلى دخول غير المتعمد في العقاب المذكور، ولكنه اكتفى بوضعه ضمن القاعدة المقررة عند أهل السنة وخلاصتها أن الكذب يتناول أخبار العامد والساهى عن الشيء بخلاف ما هو، كما استخلص منه فوائد أخرى تتمثل في تعظيم تحريم الكذب عليه ﷺ، وأنه لا فرق في تحريم الكذب عليه ﷺ بين ما كان في الأحكام وما لا حكم فيه كالمواعظ، وأنه يحرم رواية الحديث الموضوع على من عرف كونه موضوعا أو غلب على ظنه وضعه.

جاءت بعض الروايات متضمنة التحول بالقول إلى فعل منجز عند الرواة، منها حديث عبد الله بن الزبير الذي سأل أباه: " قلت للزبير: إنى لا أسمعك تحدث عن رسول الله ﷺ كما يحدث فلان وفلان، فيأتي رد

الزبير واضحًا في أن هذا الإحجام عن التحديث إنما هو بتأثير هذا التحذير الوارد في الحديث، إذ قال: « **أما إني لم أفارقه ولكن سمعته يقول: " مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ"** » (البخاري كتاب العلم ١٠٤، ابو داود٣١٦٦، ابن ماجه ٣٦، احمد ١٣٣٩، ١٣٥٣)، وبذلك يأتي هذا الإحجام تحولًا بالقول إلى فعل منجز، أو قل هو أثر من آثار القول على إنجاز الفعل، وقد جاء هذا التحول بما يشبه الشهادات من بعض الصحابة الذين يقدمون بهذه الملابسة المتعلقة بالإنجاز على هذا التحول، ومن صور هذه الشهادات قول أنس بن مالك: « **إنه ليمنعني أن أحدثكم حديثًا كثيرًا** » (البخاري كتاب العلم ١٠٥، مسلم المقدمة ٣، الدارمي ٢٣٧)، ويصرح أنس بن مالك بقوله في حديث آخر:« **لولا أن أخشى أن أخطئ**» (احمد ١٢٣٠٣)، ويعلن عثمان بن عفان عن حذره الذي تحول إلى إحجام عن التحديث عن رسول الله ﷺ بقوله: « **ما يمنعني أن أُحَدِّثَ عن رسول الله ﷺ أن لا أكون أوعى أصحابه عنه** » (احمد ٤٣٩)، ويأخذ الحذر عند ابن عباس بُعدًا آخر في قوله: « **إذا سمعتموني أُحَدِّثُ عن رسول الله ﷺ فلم تجدوه في كتاب الله أو حسنا عند الناس فاعلموا أني قد كذبت عليه** » (الدارمي ٥٩٢)، إذ يجعل من السياق الأكبر ضابطًا لتحديثه، ومعيارًا لصدقه وكذبه.

وقد جاء هذا التحول بالقول إلى فعل منجز في صورة تحذير من بعض الرواة إلى من يقومون بالتحديث عن رسول الله ﷺ، ومن ذلك أن أبا موسى الغافقي سمع عقبة بن عامر يحدث على المنبر عن رسول الله ﷺ أحاديث فقال أبو موسى: « **إن صاحبكم هذا لحافظ أو هالك** » (احمد ١٨١٨٢)، ثم روى التحذير من الكذب على رسول الله ﷺ، وقد جاءت روايته على هذا النحو: إن رسول الله ﷺ كان آخر ما عهد إلينا أن قال: « **عَلَيْكُمْ بِكِتَابِ اللهِ وَسَتَرْجِعُونَ إِلَى قَوْمٍ يُحِبُّونَ الحَدِيثَ عَنِّي فَمَنْ قَالَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ وَمَنْ حِفْظَ عَنِّي شَيْئًا فَلْيُحَدِّثْهُ** »، مبينًا أن هذ القول جاء هنا بمثابة الوصية، إذ كان آخر ماعهد إليهم رسول الله ﷺ، كما جاء

متضمنًا دلالات أخرى، ففيه الإخبار عن قوم يحبون الحديث، وهذا الحب سيدفعهم إلى كثرة الحديث، كما أن فيه أمرًا بالتحديث لمن حفظ عنه ﷺ، والأمر هنا جاء جوابًا للشرط، ومن ثم فهو يُلزم من حفظ بالتحديث، ويتأكد هذا الإلزام بأحاديث أخرى وردت في غير هذا السياق.

ومن صور التحول بالقول إلى فعل منجز ما ذكره ابن كعب بن مالك من أن أبا قتادة خرج إليهم وهم يقولون: قال رسول الله ﷺ كذا وقال رسول الله ﷺ كذا، فقال: « **شَاهَتِ الْوُجُوهُ أَتَدْرُونَ مَا تَقُولُونَ؟** » (احمد ٢١٥٨٩)، ثم ذكر حديث التحذير « **مَنْ قَالَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ** ».

وثم نمط مغاير للتحول بالقول إلى فعل منجز، جاء هذا في معرض الاستشهاد بحديث النهي والتحذير من الكذب على رسول الله ﷺ السابق، وفي هذا النمط يتحول القول إلى نمط من التأكيد على صدق قول آخر مروى عن الرسول ﷺ، ويستعين المحدث بتنبيه متلقيه إلى معرفته بخطورة الكذب على رسول الله ﷺ، ليُدلل بذلك على وعيه التام بالحديث الذي يحدثه به.

عن على بن ربيعة قال: شهدت المغيرة بن شعبة خرج يومًا فرقى على المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: ما بال هذا النوح في الإسلام وكان مات رجل من الأنصار فنيح عليه قال سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: « **إِنَّ كَذِبًا عَلَيَّ لَيْسَ كَكَذِبٍ عَلَى أَحَدٍ فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ** » سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: « **إِنَّهُ مَنْ نِيحَ عَلَيْهِ يُعَذَّبْ بِمَا نِيحَ عَلَيْهِ** » (احمد ١٧٤٩٢، ١٧٤٣٨)، على اختلاف في ترتيب الحديثين في الروايتين، ولا يخفى هنا أن المغيرة ذكر الحديث الأول لتوثيق الحديث الآخر الذي يرويه، فهو بذلك يستحضر التحذير والنهي عن الكذب على رسول الله ﷺ، ونجد هذا النمط نفسه في حديث آخر عن المغيرة بن شعبة أيضًا،

ويستعين بذكر هذا الحديث على التأكيد على سماعه النبي ﷺ في الحديث الآخر الذي يرويه، ورد هذا عن هشام بن أبى رقية أنه سمع مَسلمة بن مَخلَد وهو قاعد على المنبر يخطب الناس وهو يقول: يا أيها الناس أما لكم في العصب والكتان ما يكفيكم عن الحرير؟ وهذا رجل فيكم يخبركم عن رسول الله ﷺ، قم يا عقبة فقام عقبة بن عامر وأنا أسمع فقال: إنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: « **مَنْ كَذِبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ** » وأشهد أنى سمعته يقول: « **مَنْ لَبِسَ الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا حُرِمَهُ أَنْ يَلْبَسَهُ فِي الآخِرَةِ** » (احمد ١٦٧٩٠)

– ثم تمهيدات جاءت في بعض الروايات، وهذه التمهيدات تعد من الملابسات السياقية التي توجه دلالة النصوص، أو تؤكد هذه الدلالة بوسائل أسلوبية تدعم هذه الدلالة المقصودة، ولعل أول ما نلاحظه من هذه الملابسات السياقية أن يأتي الأسلوب المتكرر في الحديث مسبوقًا بخبر يبين هول الكذب على الرسول ﷺ، ومثاله ما جاء في رواية المغيرة: « **إِنَّ كَذِبًا عَلَيَّ لَيْسَ كَكَذِبٍ عَلَى أَحَدٍ** » (البخاري كتاب الجنائز ١٢٠٩، مسلم المقدمة ٥)، فهذا التمهيد يوضح خطورة الكذب على رسول الله ﷺ بما يحمل من دلالة الخصوصية بنفى كون هذا الكذب مثل الكذب على أي إنسان آخر كائنًا من كان، وذلك لأن أقواله ﷺ يتعلق بها التشريع، ومن ثم فإن الخبر هنا ليس خبرًا خبرًا محايدًا مفرغًا من دلالة الطلب، ولكنه خبر مُضَمَّن دلالة النهى، وبذلك تتضافر العناصر السياقية في السياق الداخلى إنتاج دلالة النهي تأكيدًا وتدعيمًا لدلالة النهي التالية في الحديث.

وإذا كان النهي في هذا التمهيد السياقى جاء مُضَمَّنًا في الأسلوب الخبري فإنه في غير هذه الرواية قد جاء صريحًا بعد تحذير من كثرة الحديث عنه ﷺ، وقد جاء هذا التحذير والنهي الصريح في ثلاث روايات كلها عن أبى قتادة، كما جاءت في سياق الخطبة، إذ صرحت الرواية بأنه

ﷺ قال ذلك على المنبر، ونص التحذير « **إِيَّاكُمْ وَكَثْرَةَ الْحَدِيثِ عَنِّي فَمَنْ قَالَ عَلَيَّ فَلْيَقُلْ حَقًّا أَوْ صِدْقًا** » (مسلم ٣٥، احمد ٢١٤٩٩، الدارمى ٢٣٩)، وفى رواية أحمد « **فلا يَقُولَنَّ إلا صِدْقًا** »، وفى رواية الدارمى « **فلا يَقُلْ إلا صِدْقًا** » وتجدر بنا الإشارة إلى اختلاف لفظ جملة فعل الشرط في هذه الرواية عن غيرها من الروايات الأخرى، إذ جاءت بلفظ: " وَمَنْ تَقَوَّلَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ " أو من قال عليّ، وذلك يضع بين أيدينا احتمالًا باختلاف سياق هذه الرواية عن سياق الروايات الأخرى، وبذلك قد يكون التحذير قد تكرر منه ﷺ في سياقات مختلفة وبألفاظ مختلفة، ومن ثم فليس هناك ما يمنع أن يكون اللفظ في الحالين للرسول ﷺ، ولكن مهما كان من اختلاف أمر اللفظ فإن الظاهرة البلاغية واحدة تتحدد في التحذير والنهي والأمر بتحرى الدقة عند رواية الحديث الشريف، فإياكم تحذير صريح من كثرة الحديث عنه ﷺ، والتحذير هنا من مجرد كثرة الحديث، وهذا ليس تحذيرًا من الوقوع في الخطأ، ولكنه تحذير للحتياط من احتمال الوقوع في هذا الخطأ؛ لأن كثرة الحديث قد تؤدى إلى هذا الخطأ، وبذلك يأتي التحذير ليحقق ضغطًا أسلوبيًا على المتلقى يدفعه لاتقاء الوقوع في هذا الخطأ، وما جاء مصرحًا به هنا جاء ضمنيًا في الأحاديث الأخرى من دلالة جواب الشرط.

ثم يأتي البيان التعليمي في أسلوب الشرط " فمَنْ قَالَ عَلَيَّ فلا يَقُولَنَّ إلا حَقًّا أَوْ صِدْقًا " الذي جاء جوابه أمرًا بصفة القول (حقًا وصدقًا)، أو قصرًا باستخدام النهي الصريح عن عدم القول إلا الصدق والحق، وفى الصياغتين تتحقق دلالة النهي عن قول غير الصدق التي جاءت صريحة مؤكدة بالقصر في روايتى أحمد والدارمى، ومؤكدة بالقصر والتوكيد في رواية أحمد، وجاءت ضمنية في رواية مسلم، إذ دل أسلوب الأمر " فليقل حقًا أو صدقًا " على التحذير مما عدا الحق والصدق في القول عنه ﷺ.

وفى حديث أحمد برواية أبى سعيد الخدرى نجد النهي الصريح: " **وَلا تَكْذِبُوا عَلَيَّ** " مسبوقًا بالأمر: « **حَدِّثُوا عَنِّى** » (**احمد ١١٠٠١**) ولا يتعارض الأمر بالتحديث عنه ﷺ مع التحذير الوارد في الروايات السابقة؛ لأن هذا التحذير إنما كان من كثرة الحديث ولم يمنعها على الإطلاق، وقد **يكون الأمر هنا للإباحة، ومع هذا فينبغى أن نبين انفراد هذه الرواية بهذا الأسلوب، فمرجع صحتها أو الشك فيها إنما هو لعلماء الحديث ونقد الرواية.**

وقد جاء هذا التمهيد السياقى الذي يحمل التحذير والنهي الصريحين في رواية أخرى عن ابن عباس وردت عند الترمذى وأحمد، وقد جاء نص التحذير فيها: " **اتَّقُوا الْحَدِيثَ عَنِّي إِلا مَا عَلِمْتُمْ** " (**الترمذى ٢٨٧٥، احمد ٢٥٤٣، ٢٨٢٠**)، والتحذير هنا ليس تحذيرًا مطلقًا ولكنه تحذير من الرواية عنه ﷺ بغير علم، ويدخل هذا التحذير ضمن الوسائل الأسلوبية التي تكبح جماح المتلقى نحو كثرة الرواية، وبذلك يتلاقى الغرض من هذا التحذير مع الغرض من التحذير السابق من كثرة الحديث عنه ﷺ، وإن كان شرط العلم لم يَكر في الرواية السابقة عن أبى قتادة، وتجدر بنا الإشارة إلى أن رواية ابن عباس جاء فيها التعقيب: « **وَمَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ** » (**الترمذى ٢٨٧٥، احمد ٢٨٢٠**)، أو " من كذب في القرآن "، وذلك يجعل كون اختلاف السياق الذي وردت فيه الروايات مُرَجِّحًا على كون اللفظ للرواة وأن الأحاديث مروية بالمعنى، يتأكد ذلك باحتفاظ الروايات جميعها بالأسلوب المتواتر: " مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ ".

ولعل مما يؤكد أن اختلاف الأساليب مردُّه إلى اختلاف السياق، أن هذا الأسلوب المتكرر ورد في عدة سياقات ولم يقتصر على سياق واحد، وأن هذه السياقات وردت في عدة كتب من كتب الحديث، ومن هذه السياقات ما يضم غرضًا آخر لغرض النهي عن الكذب على رسول الله ﷺ بالإضافة إلى ما ذكرنا، ومن ذلك حديث الأمر بالتبليغ عنه ﷺ

ولو آية، ورفع الحرج في التحديث عن بنى إسرائيل، وقد ورد هذا الحديث ست مرات برواية واحدة عن عبد الله بن عمرو بن العاص، مع اختلاف في سلسلة الرواة بعد ذلك، ونص هذه الرواية: « **بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً وَحَدِّثُوا عَنْ بَنِى إِسْرَائِيلَ وَلا حَرَجَ وَمَنْ كَذَبَ عَلَىَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ** » (البخاري كتاب احاديث الأنبياء ٣٢٠٢، الترمذى٢٥٩٣، احمد ٦١٩٨، ٦٥٩٤، ٦٧١١، الدارمى ٥٤١)، ولا يخفى أن هذا التمهيد لا يدخل ضمن التمهيدات السياقية التي تؤكد على الغاية نفسها؛ لأنه يدخل في غرض آخر مضموم إلى الغرض الأساسى الذي نعرض له، ومن ثم يأتي ذكر هذه الرواية لأنها ضمت الغرض الأول موضوع حديثنا هنا.

وقد جاء تمهيد سياقى آخر متضمنًا النهي عن كتابة غير القرآن في روايتين، جاءت رواية مسلم عن أبى سعيد الخدرى على هذا النحو: « **لا تَكْتُبُوا عَنِّى وَمَنْ كَتَبَ عَنِّى غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ وَحَدِّثُوا عَنِّى وَلا حَرَجَ وَمَنْ كَذَبَ عَلَىَّ قَالَ هَمَّامٌ أَحْسِبُهُ قَالَ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ** » (مسلم ٥٣٢٦)، متضمنة الأمر بالتحديث عنه ﷺ بغير ذكر للتحديث عن بنى إسرائيل، وجاءت رواية أحمد عن أبى هريرة في أسلوب حوارى، إذ كان أبو هريرة ومن معه يكتبون فخرج عليهم رسول الله ﷺ عما يكتبون فأخبروا بأنهم يكتبون ما يسمعون منه، ثم قال: " **اكْتُبُوا كِتَابَ اللَّهِ أَمْحِضُوا كِتَابَ اللَّهِ أَكِتَابٌ غَيْرُ كِتَابِ اللَّهِ أَمْحِضُوا كِتَابَ اللَّهِ أَوْ خَلِّصُوهُ** " ثم جمعوا ما كتبوا وأحرقوه، ثم سألو: أنتحدث عنك يا رسول الله، فقال: « **نَعَمْ تَحَدَّثُوا عَنِّي ولا حَرَجَ وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ** »، ثم سألوا عن التحدث عن بنى إسرائيل فقال ﷺ: « **نَعَمْ تَحَدَّثُوا عَنْ بَنِى إِسْرَائِيلَ ولا حَرَجَ فَإِنَّكُمْ لا تَحَدَّثُوا عَنْهُمْ بِشَيْءٍ إلا وَقَدْ كَانَ فِيهِمْ أَعْجَبَ مِنْهُ** » (احمد ١٠٦٧٠)

جاء التحذير من الكذب عليه ﷺ في سياق آخر مغاير قد يدل على أن المقصود من التحذير هو الرؤيا المنامية؛ لاقتران التحذير بالخبر عن

الرؤية المنامية، وقد جاءت هذه الروايات كلها عن أبى هريرة، ونصها: « **سَمُّوا بِاسْمِي وَلا تَكْتَنُوا بِكُنْيَتِي وَمَنْ رَآنِي فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَآنِي فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لا يَتَمَثَّلُ فِي صُورَتِي وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ** » (البخاري كتاب العلم ١٠٧، وكتاب الأدب ٥٧٢٩، احمد ٨٩٤٨، ٩٦٧٥)، وروايتا أحمد ليس فيهما " سَمُّوا بِاسْمِي وَلا تَكْتَنُوا بِكُنْيَتِي "، وقد انفردت رواية واحدة في مسند أحمد في المضمون والغرض والنص والراوي الأول عن النبي ﷺ، وانفراد رواية واحدة بين عشرات الروايات لا ينقد هذه الروايات، أما أمر قبولها أو ردها فمرجعه إلى علماء الحديث والرواية، إذ لا تدخل في نطاق منهج دراستنا هذه الذي يعنى بالتحليل الأسلوبى البلاغي لاختلاف الأساليب بين الروايات المتضمنة لغرض واحد، وقد وردت هذه الرواية عن على، ونصها: « **مَنْ كَذَبَ فِي الرُّؤْيَا مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ** » (احمد ١٠٣٥)، هكذا بغير تقديم تمهيدى، وبغير تحديد لهذه الرؤيا إن كانت على النبي ﷺ أو يكون المقصود هو الكذب في الرؤيا على الإطلاق، وإن كان عدم التحديد في الملفوظ وعدم وجود مؤيدات سياقية يجعل من التحديد أمرًا غير وارد، وأن الإطلاق هو مقصود هذا القول.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الرؤية المنامية أمرها يسير إذا ما قورنت بالقول الفعلى في التحديث عنه ﷺ في حال اليقظة، فإذا كان الوعيد لمن كذب عليه ﷺ في المنام فإنه يتحتم أن يكون هذا الوعيد لمن كذب عليه في الحقيقة؛ ذلك لأن ما يترتب على الكذب عليه ﷺ في الحقيقة من أثر أشد مما يترتب على الكذب عليه ﷺ في المنام، وبذلك يكون التحديد الوارد في بعض الروايات للتحذير بأنه تحذير من الكذب عليه ﷺ في المنام-إنْ صح- مؤكدًا للتحذير من الكذب عليه ﷺ في التحديث عنه في الحقيقة، ومن ثم فلا وجه للتعارض بين الروايتين.

ورد نص الحديث في سياق آخر مغاير تمامًا للسياقات السابقة في أربع روايات عند الترمذى وأحمد، وهذه الروايات كلها عن عبد الله بن مسعود، وجاء نصها: « **إِنَّكُمْ مَنْصُورُونَ وَمُصِيبُونَ وَمَفْتُوحٌ لَكُمْ فَمَنْ أَدْرَكَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَلْيَتَّقِ اللهَ وَلْيَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَلْيَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ** » (الترمذى ٢١٨٣، ٣٥١١، احمد ٣٦١٠، ٣٩٤١)، وقد انفردت رواية أحمد الأولى بزيادة: « **وَمَثَلُ الَّذِي يُعِينُ قَوْمَهُ عَلَى غَيْرِ الْحَقِّ كَمَثَلِ بَعِيرٍ رُدِّيَ فِي بِئْرٍ فَهُوَ يَنْزِعُ مِنْهَا بِذَنَبِهِ** »، والخبر التمهيدى في هذا السياق قد تحقق بالفعل، فقد نُصر المسلمون وأصابوا وفُتح لهم، والتمهيد بهذا الخبر له دلالته قبل الأمر، فهو يدعم الأمر المتلاحق الوارد بعده لمن يدرك ذلك من المتلقين باتقاء الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه الأوامر جميعها تحفظ الإنسان من العجب والاغترار والإفساد، على الرغم من وجود علاقة بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - من جانب - والتحديث عنه ﷺ؛ لأن الآمر بالمعروف والناهى عن المنكر يحتاج غالبًا إلى تأييد أمره ونهيه بالتحديث عن رسول الله ﷺ، فإنه من الواضح هنا مغايرة السياق للسياقات التي أشرنا إليها سابقًا جميعها، وهذا يدل بدوره دلالة واضحة على أنه ليس ثم اختلاط بين ألفاظ هذه الروايات، وبذلك يكون الاختلاف هنا مرده إلى مغايرة السياق، مما يقوى احتمال أن يكون الأسلوب موضوع الرصد والتحليل ربما يكون قد تكرر ذكره من النبي ﷺ في سياق آخر استدعى النص نفسه، أو جاء هذا على سبيل التأكيد على مضمون النص نفسه بتكراره كلما وجدت المناسبة لتكراره.

وثم سياق آخر ورد فيه النص نفسه معقبًا عليه، جاء ذلك في موضعين في مسند أحمد عن أبى هريرة «... **وَمَنِ اسْتَشَارَهُ أَخُوهُ الْمُسْلِمُ فَأَشَارَ عَلَيْهِ بِغَيْرِ رُشْدٍ فَقَدْ خَانَهُ وَمَنْ أُفْتِيَ بِفُتْيَا غَيْرِ ثَبْتٍ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى مَنْ أَفْتَاهُ** » (احمد ٧٩١٨، ٨٤٢١) ولا نعدم الوقوف على علاقة بين أساليب الشرط

الـواردة هنـا والأسـلوب موضـوع الدراسـة، فالجـامع بـين هـذه الأمـور هـو تعلقها بالصدق في الفتوى والمشورة والتحديث عن رسول الله ﷺ.

سبقت الإشارة إلى أنه ثم صنف آخر من الروايات ورد فيها النهي في جملة فعل الشرط لأغراض أخرى، وقد تعددت هذه الأغراض بحيث لا يوجد جامع بينها سوى جواب الشرط النمطى الذي تكرر بلفظه في هذه الروايات جميعها " فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ "، يتوزع هذا الصنف بين عدة أغراض تمثل موضوع النهي منها:

اولا: النهي عن القول في القرآن بالرأى، أو الكذب على القرآن، ونبدأ بهذا الغرض لأنه أقرب الأغراض وألصقها بالغرض السابق، بل جاء غرضًا مشتركًا معه في بعض الحاديث، وقد جاء هذا النهي في ستة أحاديث منها ما جاء النهي فيه مضمومًا إلى النهي الأول، إذ جمعت الأحاديث بين النهيين في جملتين منفصلتين إما بالصياغة الأولى " مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ " مسبوقة بالنهي الصريح: « **اتَّقُوا الْحَدِيثَ عَنِّى إلا مَا عَلِمْتُمْ** » (الترمذى ٢٨٧٥، احمد ٢٨٢٠)، أو مسبوقة بهذا النهي الصريح فقط (احمد ٢٨٦٨)، أما النهي الثاني فجاء نصه: « **وَمَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ** » (الترمذى ٢٨٧٥، احمد ٢٨٢٠، ٢٨٦٨)، وفى روايتى أحمد " وَمَنْ كَذَبَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ "، أو: " وَمَنْ كَذَبَ عَلَى الْقُرْآنِ "، وجاءت الأحاديث الثلاثة الباقية مقتصرة على النهي عن القول في القرآن بغير علم « **مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ** » (الترمذى ٢٨٧٤، احمد ١٩٦٥، ٢٣٠٣)، والروايات كلها جاءت عن سعيد بن جبير عن ابن عباس، وتجدر الإشارة إلى أنه ثم رواية واحدة عن ابن عباس انفردت بالنهي عن الكذب على رسول الله ﷺ (الدارمى ٢٣٤).

يستوى المنهى عنه بين أن يكون لمطلق القول في القرآن بغير علم، أو يكون بتحديد النهي في الكذب على القرآن بغير علم؛ لأن الكذب على القرآن وصف للقول بغير علم، ومن ثم لايتدخل التغيير في الألفاظ في البناء الأسلوبى للمنهى عنه في جملة فعل الشرط، وتظل الروايات جميعها محتفظة بالظاهرة الأسلوبية المتمثلة في أسلوب الشرط بشرطه وجزائه.

وقد ذهب غير واحد من المفسرين إلى تحريم تفسير القرآن بمجرد الرأى مستندًا على هذه الروايات وغيرها، وأرجعوا التحريم إلى أنه قد تكلّف ما لا علم له به، وسلك غير ما أُمر به، لأنه لم يأت الأمر من بابه، كمن حكم بين الناس على جهل فهو في النار، كما استند إلى أن جماعة من السلف تحرجوا عن تفسير ما لا علم لهم به، منهم أبو بكر الصديق إذ قال: " أي سماء تظلنى، وأىُّ أرضٍ تقلّنى، إذا أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم."

ثانيًا: ومنها النهي عن رغبة الإنسان في مثول الرجال له قيامًا، وقد جاء هذا النهي في أربعة أحاديث كلها عن معاوية بن أبى سفيان، وقد تضمنت ملابسات سياقية تتعلق بالرواية، فقد وردت الروايات جميعها في سياق إنجازى محدد هو قيام الناس لمعاوية، الذي نهاهم عن ذلك متمثلًا بهذا الحديث الشريف، وجاءت الرواية على هذا النحو: خرج معاوية على ابن الزبير وابن عامر فقام ابن عامر وجلس ابن الزبير فقال معاوية لابن عامر اجلس فإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: « **مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَمْثُلَ لَهُ الرِّجَالُ قِيَامًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ** » (الترمذى ٢٦٧٩، ابو داود ٤٥٥٢ أحمد ١٦٢٢٧، ١٦٣١١)، مع اختلاف يسير بين الروايات، إذ جاء في رواية الترمذى: " مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَتَمَثَّلَ لَهُ الرِّجَالُ " أو " أن يمثل " كما في رواية أحمد الأخيرة.

فقد جاء هذا الهيكل الأسلوبى مضَمَّنًا دلالة النهي في علاقته ببقية مكونات أسلوب الشرط الذي جاء في جوابه، وهو يتناول نهيًا عن سلوك فردى يتمثل في القيام للقادم، كما أنه نهى للقادم نفسه من أن يكون مسرورًا

بقيام الناس له حتى لا يوقع ذلك في نفسه العجب والفخر لأن الناس قد قاموا له، حتى لو حدث ذلك السلوك من تلقاء أنفسهم، فالعجب والفخر والكبر أمور قلبية ينبغى أن يحترز الإنسان لقلبه من الوقوع فيها، لذلك جاءت جملة فعل الشرط هنا مبينة المنهى عنه في قول النبي ﷺ: " **مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَمْثُلَ لَهُ الرِّجَالُ قِيَامًا** " مشيرًا إلى ذلك الأمر القلبى بحيث يراقب المسلم نفسه فلا يحب بقلبه أن يحدث ذلك من الناس له، والمثول هو الانتصاب، والمنهى عنه هنا أمر قلبى، ويأتي النهي تقويمًا لسلوك قلبى يراقبه الإنسان في نفسه، ويتجنب ظواهره الخارجية، ولعل التنبيه عن هذا المنهى عنه - على يسره وبساطته - يمثل احترازًا للمسلم من أيسر ما يُدخله في باب العُجب والكبر، ثم نجد كلمة قيامًا تمييزًا للمثول ليميز بين أن يمثل الرجال إنساطًا لقوله أو استجابة لطلبه وبين امتثال الرجال قيامًا وتعظيمًا.

ومنها النهي عن ادعاء النسب وقد جاء هذا النهي في عدة روايات تختلف في رواتها وفى سياقها اللغوى وفى سياق الموقف أيضًا، والحق أن هذا الاختلاف ارتبط باختلاف الرواة أيضًا، ومن ثم نجد أنفسنا أمام عدة روايات:

أولها: الرواية التي ارتبط النهي فيها بجواب الشرط موضوع التحليل، وثم رواية واحدة ارتبط فيها النهي عن ادعاء النسب إلى غير الأب بالكفر، وارتبط فيها ادعاء النسب إلى قوم ليس له فيهم بجواب الشرط المشار إليه، وقد جاءت هذه الرواية عن أبى ذر مع اختلاف الكتب التي ذكرتها، فجاءت رواية البخاري بهذه الصياغة: « **لَيْسَ مِنْ رَجُلٍ ادَّعَى لِغَيْرِ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُهُ إِلا كَفَرَ، وَمَنِ ادَّعَى قَوْمًا لَيْسَ لَهُ فِيهِمْ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ** » (البخاري باب ٣٢٤٦)، وقد جاء فيها أسلوب الأمر المتكرر في الروايات جوابًا لشرط ادعاء الإنسان النسب لقوم ليس له فيهم، واحتفظت رواية مسلم وأحمد بالشق الأول بلفظه، أما الشق الثاني فجاء على هذا النحو: « **وَمَنِ ادَّعَى مَا لَيْسَ لَهُ فَلَيْسَ مِنَّا وَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ** » (مسلم كتاب الإيمان ٩٣، احمد مسند الأنصار ٢٠٤٩٢)، مع زيادة في الرواية لغرض آخر

يتعلق بتكفير المسلم، وجاءت الرواية عند ابن ماجه مختصرة ليس فيها إلا هذه العبارة: « **مَنِ ادَّعَى مَا لَيْسَ لَهُ فَلَيْسَ مِنَّا وَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ** » (ابن ماجه كتاب الأحكام ٢٣١٠)، وبذلك تشترك مع روايتى مسلم وأحمد في أنها غير دالة بذاتها على أن الادعاء المقصود هو ادعاء النسب، إذ جاء الشرط دالًا على مطلق ادعاء غير الحق.

أما الرواية الأخرى فقد جاء فيها النص المحذِّر من الكذب على الرسول ﷺ بتمامه، وهى رواية أحمد عن عبد الله بن عمرو: « **مَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ لَمْ يَرَحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ وَإِنَّ رِيحَهَا لَيُوجَدُ مِنْ قَدْرِ سَبْعِينَ عَامًا أَوْ مَسِيرَةِ سَبْعِينَ عَامًا قَالَ وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ** » (احمد ٦٣٠٤، ٦٥٤٠، ابن ماجه ك الحدود ٢٦٠١)، وفى رواية ابن ماجه " مسيرة خمسمائة عام "، وبذلك يجمع جواب شرط ادعاء الإنسان النسب إلى غير أبيه بين الكفر وعدم إدراك رائحة الجنة، ليتقارب هذان الجوابان في المعنى مع جواب ثالث كثرت الروايات التي ذكرته عن سعد وأبى بكرة، نصه: « **مَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُ فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ** » (البخاري كتاب المناقب ٣٩٨٢، كتاب المغازى ٦٢٦٩، كتاب الفرائض ٦٢٦٩، مسلم ك الإيمان ٩٥، ٩٦، أبو داود كتاب الأدب ٤٤٤٩، أحمد مسند العشرة ١٣٧٥، ١٤١٥، ١٤١٧، ١٤٢٢، ١٤٧١، م البصريين ١٩٥٠١، م البصريين ١٩٥٦٦، ابن ماجه كتاب الحدود ٢٦٠٠)، إذ يأتي التحريم الصريح للجنة موازيًا للكفر، وعدم إدراك رائحة الجنة في الحديثين السابقين.

ثانيًا: لقد وردت ثلاثة أنماط من الروايات في سياق خطابى، منها رواية خطبة لعلى بن أبى طالب يذكر ما قاله النبي ﷺ في صحيفة، وقد جاء فيها قوله ﷺ: «... **وَمَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ أَوِ انْتَمَى إِلَى غَيْرِ مَوَالِيهِ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لا يَقْبَلُ اللهُ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَرْفًا وَلا عَدلا** » (مسلم كتاب الحج ٢٤٣٣، وكتاب العتق ٢٧٧٤، الترمذى كتاب الولاء والهبة ٢٠٥٣، احمد مسند العشرة المبشرين بالجنة ٥٨١)، وقد جاءت العبارة نفسها في سياق خطبة للنبى ﷺ عام حجة الوداع عن أبى أمامة الباهلى: «... **وَمَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ**

أَبِيهِ أَوِ انْتَمَى إِلَى غَيْرِ مَوَالِيهِ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ التَّابِعَةُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ » (الترمذى كتاب الوصايا ٢٠٤٦، أحمد م البصريين ٢١٢٦٣)

وثم رواية ثالثة عن عمرو بن خارجة، وقد ذكر أنها في سياق خطبة ولكنه لم يحدد إن كانت في عام حجة الوداع أو غيرها، وقد جاءت العبارة نفسها فيها: «... **وَمَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ أَوِ انْتَمَى إِلَى غَيْرِ مَوَالِيهِ رَغْبَةً عَنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ لا يَقْبَلُ اللهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلا عَدلا** » (الترمذى ك الوصايا ٢٠٤٧، ابن ماجه ك الوصايا ٢٧٠٣، أحمد م المكثرين ١٧٠٠٥، ١٧٠٠٦، ١٧٠٠٧، ١٧٠١٠، ١٧٠١١، ١٧٣٨٧، ١٧٣٨٨، ١٧٣٨٩، ١٧٣٩٢، ١٧٣٩٣)

ثالثًا: وقد ورد هذا النص في روايات ليس فيها إشارة إلى سياق بعينه، تختلف هذه الروايات اختلافات يسيرة، ففى رواية أنس ابن مالك جاء جواب الشرط: « **فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ الْمُتَتَابِعَةُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ** » (ابو داود ٤٤٥١)، أما رواية ابن عباس فقد جاء فيها جواب الشرط: «... **فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ وَالْمَلائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ** » (احمد مسند بنى هاشم ٢٨٨٠)

ومن الواضح الجلى أن جواب الشرط في الأحاديث المذكورة في الفقرتين السابقتين - ثانيًا وثالثًا - جاء بالتحذير بتحقق اللعنة، يستوى في ذلك أن نفهم اللعنة هنا على أنها دعاء أو خبر، فباستحضار المحددات السياقية التي تجعل من خبر النبي ﷺ خصوصية التحقق واليقين والتصديق، كما تجعل من دعائه ﷺ حقيقة واقعة فهو مستجاب الدعوة، وهو الصادق الأمين الذي لا يكذبه من آمن به واتبعه، ومن ثم تأتى هذه النتيجة - على الرغم مما فيها من مغايرة أسلوبية - حاملة الإشارة إلى لعنة حقيقية، ولا يختلف الأمر كثيرًا بين أن تكون هذه اللعنة هي لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، أو تكون لعنة الله المتتابعة إلى يوم القيامة.

ويأتي الأسلوب الخبري بعد ذلك " لا يَقْبَلُ اللهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلا عَدلا "، والأغلب أن يكون المقصود بالصرف والعدل ما يحول بين هذا الإنسان

والعقاب، فقد تعددت أقول الشراح في معناهما، فذكر الإمام النووى لبعض الشراح أن الصرف الفريضة والعدل النافلة، كما ذكر عكس ذلك، وذكر أيضًا لعضهم أن الصرف التوبة والعدل الفدية، وقد ذكر ابن الأثير أن الصَّرف: التوبةُ، أو النافلة، والعَدْل: الفِدْية أو الفَرِيضة، وذكر ابن منظور في اللسان أن " قولهم: لا يُقبل له صَرْفٌ ولا عَدْلٌ؛ الصَّرْفُ: الحِيلة، ومنه التَّصَرُّفُ في الأَمور،...، وقيل: الصَّرْفُ القيمةُ والعَدلُ المِثْلُ، وأَصلُه في الفِدية، يقال: لم يقبلوا منهم صَرفًا ولا عَدلًا أي لم يأْخذوا منهم دية ولم يقتلوا بقَتيلهم رجلًا واحدًا أي طلبوا منهم أَكثر من ذلك؛ قال: كانت العرب تقتل الرجلين والثلاثة بالرجل الواحد، فإذا قتلوا رجلًا برجل فذلك العدل فيهم، وإذا أَخذوا دية فقد انصرفوا عن الدم إلى غيره فَصَرَفوا ذلك صرْفًا، فالقيمة صَرْف لأَن الشيء يُقَوّم بغير صِفته ويُعَدَّل بما كان في صفته، قالوا: ثم جُعِل بعدُ في كل شيء حتى صار مثلًا فيمن لم يؤخذ منه الشيء الذي يجب عليه، وأُلزِمَ أَكثر منه " (ابن منظور: لسان العرب، مادة صرف)، وعلى الرغم من تعدد المعاني في استعمالات كلمتى: العدل والصرف، فإن الأغلب أن يكون المقصود - كما أشرنا آنفًا - ما يحول بين الإنسان والعقاب، أي لا يُقبل من المرتكب للمنهى عنه من ادعاء النسب إلى غير أبيه ما يصرف عنه العقاب ويدفعه عنه، وبذلك يُصبح وقوع العقاب أمرًا محققًا حيث انتفى ما يمكن أن يدفعه، وبذلك تتحقق دلالة التحذير التي تنصرف إلى النهى، بل حمل المسلم على الابتعاد عن هذا الفعل المنهى عنه.

رابعًا: وردت بعض الروايات المحذرة من ادعاء النسب في سياق لغوى مغاير مغايرة تامة، جاء ذلك في روايتين إحداها عن عبد الله بن عمر ونصها: « **أَفْرَى الْفِرَى مَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ وَأَفْرَى الْفِرَى مَنْ أَرَى عَيْنَيْهِ فِي النَّوْمِ مَا لَمْ تَرَيَا وَمَنْ غَيَّرَ تُخُومَ الأَرْضِ** » (**احمد مسند المكثرين ٥٧٢٦**)، والأخرى عن واثلة بن الأسقع، ونصها: « **أَعْظَمُ الْفِرَى مَنْ يُقَوِّلُنِى مَا لَمْ أَقُلْ وَمَنْ أَرَى عَيْنَيْهِ**

فِي الْمَنَامِ مَا لَمْ تَرَيَا وَمَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ » (مسند الشاميين ١٦٣٦٩)، وهى ترتبط بالروايات التي جاء فيها النهي عن الكذب على رسول الله ﷺ.

تتحد هذه الروايات في التحذير من ادعاء النسب، وليس المقام هنا مقام استخلاص حكم فقهى من هذه الأحاديث، ولكن الغاية هنا تنحصر في المقارنة الأسلوبية بين هذه الروايات، مع النظر في السياق وإسهامه في توجيه دلالة النصوص.

ومنها التحذير من أن يكون طلب العلم لغير الله، وقد ورد هذا التحذير بذكر النتيجة المتكررة في جواب الشرط الذي يمثل ظاهرة أسلوبية مرتين عن ابن عمر ونصه:« **مَنْ تَعَلَّمَ عِلْمًا لِغَيْرِ اللَّهِ أَوْ أَرَادَ بِهِ غَيْرَ اللَّهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ**» (الترمذى ٢٥٧٩، ابن ماجه ٢٥٤) وقد ذكر الترمذى أنه حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ، وجاء عند ابن ماجه: " مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ "، وقد جاء التحذير نفسه في صياغة أخرى عن أبى هريرة، نصها: « **مَنْ تَعَلَّمَ عِلْمًا مِمَّا يُبْتَغَى بِهِ وَجْهُ اللَّهِ ﷻ لا يَتَعَلَّمُهُ إلا لِيُصِيبَ بِهِ عَرَضًا مِنَ الدُّنْيَا لَمْ يَجِدْ عَرْفَ الْجَنَّةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ** » (يعنى ريحها ابو داود ك العلم ٣١٧٩، ابن ماجه المقدمة ٢٤٨، أحمد باقى مسند المكثرين ٨١٠٣)

والفرق واضح بين أساليب الروايتين على الرغم من اتفاقهما في الغرض، فجملة فعل الشرط التي تضمنت المحذَّر منه جاءت في رواية أبى هريرة محددة بأسلوب القصر الدال على تحديد الغاية من طلب العلم في إصابة عرض الدنيا فقط، إلى جانب تحديد العلم في أنه مما يُبتغى به وجه الله ﷻ، ومن ثم تفسح هذه الرواية بتحديديها هذين دلالة الإباحة، في الوقت الذي تُضيّق فيه دلالة التحذير، إذ يُصبح نطاق المحذَّر منه ضيقًا بتحديد نوع العلم، وبقصر الغاية على إصابة عرض الحياة الدنيا فقط دون سواها.

أما النتيجة التي تضمنها جواب الشرط، والتى تضمنت دلالة التحذير فهي الحرمان من الجنة، وهذه النتيجة تتلاقى مع النتيجة المذكورة في حديث ابن عمر التي حذرت بالوعيد بدخول النار، ومن ثم لا نجد بالرؤية

الأسلوبية لهاتين الروايتين يقينًا في أنهما رواية واحدة في المعنى، وأن الاختلاف اللفظى والأسلوبى إنما هو من فعل الرواة، وإن كان لنا أن نشير أيضًا إلى أنه ليس ثَمَّ ما ينفى ذلك، ويبقى التلاقى الأسلوبى على سبيل الترجيح لا التأكيد، ومما يلفت الانتباه في بلاغة هذا الحديث الشريف الاعتراض، والاعتراض في البلاغة يُراد به زيادةُ إيضاح وتحديد، والاعترض هنا بقوله ﷺ "مما يبتغى به وجه الله ﷻ " وبذلك تتحدد دلالةُ الاعتراض في قصر العلم على أنواع المعرفة التي لا يراد بها معصية، فالعلم الذي لا يبتغى به وجه الله يعد في ذاته معصية، ولا معنى للقول بالنية فيه، ومن أمثلة ذلك السحرُ مثلا.

ثم يأتي التحذير والنهي في أسلوب القصر في وصف العلم: " لا يتعلمه إلا ليصيب به عرضًا من الدنيا " وأسلوب القصر هنا من استعمال النفى والاستثناء، أما دلالته فهي تحدد المُحذرَ منه، وتقصره على كون المسلم في هذه الحال لا يبتغى إلا عرض الدنيا، أي أن المرفوض من المسلم أن يكون هدفه الوحيد من تحصيل العلم هو عرض الحياة الدنيا، وكأن هذا التحديد لا يمنع الحصول على الفائدة على الإطلاق فالفائدة الدنيوية التي يمكن أن يحصلها المسلم من العلم مشروعة مباحة، إلا أن التحذير هنا من أن تكون تلك الفائدة الدنيوية هي هم المسلم وشغله الشاغل الوحيد، وبذلك نجد أسلوب القصر في التحذير من السلوك المرفوض من المسلم يحمل من الدقة في تحديد الدلالة وإحكامها ما لا يحمله غيره من الأساليب.

ثم نجد في نهاية الحديث الحكمَ الصارمَ في الأسلوب الخبري " لم يجد عرف الجنة يوم القيامة " يحمل إخبارًا عن المستقبل في دار الجزاء، ونجد هذا الجزاءَ صارمًا حاسمًا في تحذير المسلم من أن يأتي هذا العمل الذي يحذر النبي ﷺ منه، ولا يخفى عنا استخدام الكناية هنا بوصفها من

الوسائل التأثيرية التي يعتمد عليها البلغاء في التأثير في المتلقى، والكناية هنا عن الابتعاد التام عن الجنة، ومن المعلوم أن المكنى عنه يقوم دليل عليه من الصياغة اللغوية، والدليل هنا على شدة البعد الجنة أن ذلك الإنسان لا يجد ريح الجنة، أي أن ذلك الإنسان كما هو مفهوم ضمنًا لا يدخلها.

ومنها تضمن جملة فعل الشرط الحلف بيمين آثمة عند منبر النبي ﷺ وأن هذا الحلف هو المحَذَّر منه، وقد ورد هذا في رواية واحدة عن جابر بن عبد الله: « **مَنْ حَلَفَ بِيَمِينٍ آثِمَةٍ عِنْدَ مِنْبَرِي هَذَا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ وَلَوْ عَلَى سِوَاكٍ أَخْضَرَ** » (ابن ماجه ٢٣١٦)، وتختلف الصياغة هنا عن صياغة حديث آخر يحذر من اتخاذ اليمين وسيلة لاقتطاع مال المسلم، وردت هذه الرواية عن عبد الله بن مسعود: « **وَمَنِ اقْتَطَعَ مَالَ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ بِيَمِينٍ لَقِيَ اللهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ** » (الترمذى كتاب التفسير ٢٩٣٨)، وقد ورد هذا التحذير في رواية أخرى متضمنة جواب الشرط في الهيكل الأسلوبى المتكرر بين الروايات، فقد أخرج ابن حبان والطبرانى والحاكم عن الحرث بن البرصاء: سمعت رسول الله ﷺ في الحج بين الجمرتين وهو يقول: " من اقتطع مال أخيه بيمين فاجرة فليتبوأ مقعده من النار، ليبلغ شاهدكم غائبكم مرتين أو ثلاثا "، ولعل هذه الروايات تتلاقى مع الرواية الواردة عند مسلم، وقد سبقت الإشارة إليها، وهى عن أبى ذر جاء فيها "... وَمَن ادّعَى مَا لَيْسَ لَهُ فَلَيْسَ مِنّا، وَلْيَتَبَوّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النّارِ."

ومنها حديث أبى هريرة الذي جاء المحّذَّر منه فيه محددًا في الشهادة بغير الحقيقة: « **مَنْ شَهِدَ عَلَى مُسْلِمٍ شَهَادَةً لَيْسَ لَهَا بِأَهْلٍ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ** » (احمد ١٠٢٠٨)

ويأتي الأمر بالترك أيضًا في الفعل: " دع " الذي ينتج دلالة الكف في ذاته في الحديث التالى: « **دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لا يَرِيبُكَ فَإِنَّ الصِّدْقَ طُمَأْنِينَةٌ وَإِنَّ الْكَذِبَ رِيبَةٌ** » (الترمذى ك صفة القيامة ٢٤٤٢، النسائى ك آداب القضاء ٥٣٠٢،

٥٣٠٣، ك الأشربة ٥٦١٥، احمد م اهل البيت ١٦٣٠، ١٦٣٦)، وقد جاءت العبارة في بعض الروايات مضمنة في عبارات أخرى.

يتصدر النص الأمر الصريح: " دع "، والأمر هنا مقترن بالنهى، وذلك لما تحمله دلالة الفعل المأمور به في ذاته على الترك والابتعاد، فالأمر بالترك هو نهى عن الاقتراف أو طلب للكف كما عرفه البلاغيون، ثم نجد دلالة الطلب أمرًا ونهيًا تنسحب إلى الحدث المذكور في جملة الصلة وهو الريب، وهذا النص يأتي ضمن منظومة السياق العام يؤكدها ويتأكد بها، فقد كثرت الأحاديث التي تناولت ما حاك في النفس من التردد وعدم اليقين، والأحاديث التي تناولت الشبهات، وبذلك تجتمع الأحاديث على تأكيد دلالة الكف عما يدعو إلى التوجس والتردد، ومن ثم تبعث في النفس نشاطًا وتحفيزًا على التدقيق والتأمل فيما يخاتلها من أفعال، إذ لايدع هذا الحديث للنفس الإنسانية مجالًا لتأويل نصوص تبرر فعلًا أو تقنع بفعل، فالحكم هنا إنما هو ضمير الإنسان، والمراقب هنا هو النفس اللوامة التي استحثها النبي ﷺ بهذه الكلمات القلائل.

وإذا تأملنا التركيب النحوى لفعل جملة الصلة في الحديث الشريف " دع ما يريبك إلى ما لا يريبك " نجد أن الفعل قد أُسند إلى الحدث نفسه، ولم يُسند إلى الإنسان الذي قد يقوم بهذا الحدث المُريب أو لايقوم به، وذلك يجعل مصدر الريب ومنبعه من الفعل نفسه، وليس من الإنسان، فالريب ليس واقعًا من الإنسان على الفعل، ولكنه ناتج من الفعل نفسه، فالحدث هو الذي يُريب الإنسان بما يحمله في ذاته من شبهة المعصية، وذلك بدوره يستثير في النفس الرغبة في الوقاية من هذا الحدث الذي يفعل بالنفس الريب، فيحقق الحديث بذلك بُعدًا نفسيًا إذ يجعل الإنسان في موقف الدفاع ضد دواعى الريب والشك، ولا شك في أن ذلك له أثره

في التحول بالأمر إلى فعل منجز هو فعل الكف والاجتناب والترك والاتقاء، بما تحمله هذه الأفعال في ذاتها من دلالات النهى.

ويمثل الحديث التالى نمطًا من مغايرًا من تحقيق الأمر الصريح لدلالة النهي بالتضافر مع الملابسات السياقية الأخرى، عن أبى مسعود الأنصارى، قال: بعثنى النبي ﷺ ساعيًا ثم قال: « **انْطَلِقْ أَبَا مَسْعُودٍ وَلا أُلْفِيَنَّكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تَجِيءُ وَعَلَى ظَهْرِكَ بَعِيرٌ مِنْ إِبِلِ الصَّدَقَةِ لَهُ رُغَاءٌ قَدْ غَلَلْتَهُ** » قال: **إِذًا لا أَنْطَلِقُ** قَالَ ﷺ: « **إِذًا لا أُكْرِهُكَ** » (**ابو داود ك الخراج والإمارة والفيء ٢٥٥٨**) .

كان النبي ﷺ إذا بعث ساعيًا لجلب مال الصدقة أو داعيًا إلى قوم، أو قائدًا لجيش أو واليًا على ولاية أو إمارة ينصح ويذكر، وكان ﷺ في نصحه وتذكيره مُوجزًا جامعًا مانعًا، يختار الألفاظ على أقدار المعاني، ولا يأتي بفضل القول، كما يختار المعاني على أقدار الأحوال، وهذه السمة مما ينماز به الأسلوب النبوي الشريف، فقد كان ﷺ ينصح الوالى بما يتلاءم مع مهمته التي كُلِّف بها، وينصح القائد بما يصلح أمر قيادته، أما الساعى في جمع مال الصدقة فلم يكن عليه رقيب من البشر، فكان النبي ﷺ ينصحُهُ ويذكرُهُ بما يحفظُ به نَفسه من أهوائها ورغباتها، وكان سبيله في ذلك إيقاظَ الضمير واستحضارَ صورةِ العقابِ للمتجاوز حتى يكون ذلك حائلًا بين المسلم والخطأ.

لقد اشتمل هذا الحديث على أربعة مقاطع، تحمل على إيجازها دلائلَ عديدة، فقد استهل النبي ﷺ قوله بإصدار هذا الأمر الصريح: " **انطلق أبا مسعود** "، نجد أن الأمر الصريح هنا لم يأت خالصًا مطلقًا، بل جاء مقيدًا بسياق النص الذي انعكس على الأمر متحولا به من المستوى الإلزامى إلى المستوى التخييرى، فالأمر جاء متبوعًا بالتنبيه والتحذير، بل إن التنبيه والتحذير هو الفاعل في هذا النص، فهو الذي جعل المأمور بالانطلاق يستحضر هذا المستوى التخييرى الذي طوَّره إلى اقتراح التراجع قائلًا " **إذًا لا أنطلق** " ونقول اقتراح التراجع لأنه لا يعد رفضًا لأمر النبي ﷺ لأنه لم يقل " **إذًا لن أنطلق** " بصورة القرار الصارم، ولكنه جاء بترتيب هذا القول على

القول السابق في التحذير الذي أفادته " إذًا " هو الدال على أن ذلك تراجعٌ منطلقُه الإشفاقٌ على النفس والتخففُ من التبعة، كما أن حرف النفى " لا " لا يفيد القطع والصرامة التي تفيدها " لن " الدالة على نفى حدوث الفعل في المستقبل، ولكن لنا أن نتساءل عن سبب هذا الإشفاق والحذر، إن الإجابة سنجدها في دلالة التحذير والتذكير التي وضعت صورة العذاب حاضرة ماثلة أمام عينى المخاطب، ومن هنا نقول إن اقتراح التراجع عن العمل بمقتضى الطلب في الأمر الصريح قد جاء تحولا بالتحذير إلى منجز على مستوى المخاطَب والمخاطِب وكأن السياق الذي ورد فيه الأمر قد حقق بذلك دلالة النهي.

لقد جاء التحذير في الحديث برسم صورة مستقبلية منفردة، فقد حذر صاحبه من أن يأتي يوم القيامة يحمل على ظهره بعيرًا من إبل الصدقة، كيف يستطيع أن يحمل هذا البعير، كيف يتصور أن البعير وهو دابة من أهم وظائفها أنها تحمل الإنسان والأشياء، كيف يتصور هذا البعير محمولًا على ظهر إنسان، إنها صورة تقلب الواقع الذي نعيشه، وتضع الأشياء في غير مواضعها، ولكنها من جهة أخرى تأتى نتيجة طبيعية لخروج الإنسان على مقتضى الشرع والدين، فكما أن في خروج الإنسان منافاةً للمألوف ومخالفة للفطرة، فكذلك الحال في جزاء هذا الإنسان، لا شك في أن هذه الصورة تجسد موقفًا فاضحًا يعرض الإنسان له نفسه إذا ارتكب هذه المخالفة، ونلاحظ أمرين مرتبطين بهذه الصورة: الأول أنها ليست صورة خيالية أو مجازية، بل هي واقع حادث لا محالة لمن يحدث منه هذا العمل يدل على ذلك تلك الصفة التي لم تأت عبثًا وهى وصف البعير بأن له رغاء، أي أنه بعير حقيقى وليس ذلك مجازًا أو خيالًا، وهو هنا يأتي على سبيل الكناية التي ليس عندنا قرينة مانعة من إرادة معناها الحرفى، فهي إخبار عن مستقبل يوم القيامة يحملنا على اليقين به المحددات السياقية التي تحكم رؤيتنا للمتلفظ بالخبر، الآخر: أن النبي ﷺ لم يأت بتحذير مباشر عن الفعل المحذر منه، ولكنه حذر من صورة العذاب التي يؤدى

إليها هذا الفعل وفى ذلك إمعانٌ في إبراز صورة العذاب واستحضار العقاب حتى ينأى المسلم بنفسه عنه، ولا شك بعد ذلك في أن بلاغة الحديث قد اعتمدت على التأثير النفسى في المخاطَب الذي تحقق به الاقتناع الذاتى متمقلا في أن كان رد الفعل الطبيعى عند المخاطَب الإشفاق على نفسه من أن يضعها موضع احتمال لهذه النتيجة، وقد تجسد هذا الإشفاق في قوله " إذًا لا أنطلق " فكان رد النبي ﷺ متمثلًا في مرونة الإلزام بالأمر وتقدير المواقف بقوله: " إذًا لا أكرهك " ليتحول القول إلى منجَز بطلب المخاطَب إعفاءه من هذه المهمة وموافقة المخاطِب على هذا الإعفاء.





الفصل الرابع

الطلب دلالة ضمنية للخبر

خبرية المعنى النحوى وطلبية المعنى السياقى

إذا كان الأمر في تعريف البلاغيين الاصطلاحي هو "كلام تام دال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء"[1]، وإذا كان النهي في اصطلاحهم هو "طلب الكف عن الفعل استعلاء"، فإنه من المعروف أن دلالات الإلزام والكف قد يتتجها الخبر، بل إن الخبر في بعض التراكيب في الحديث النبوي الشريف ينتجها بصورة أمعن في الإلزام من الصيغ المعروفة.

وقد أشرنا فيما سبق إلى التفات البلاغيين العرب إلى أن الخبر قد يقع موقع الإنشاء، وفيما يتعلق بالأمر والنهي فإن الخبر قد يكون مقصودًا به الأمر أو النهي، وأشرنا إلى قول التفتازاني في المطول: "كقولك لصاحبك الذي لا يحب تكذيبك: تأتيني غدًا، مقام ائتني، تحمله بألطف وجه على الإتيان؛ لأنه إن لم يأتك غدًا صرت كاذبًا من حيث الظاهر؛ لكون كلامك في صورة الخبر، فالخبر في هذه الصورة مجاز لاستعمالها في غير ما وضع له، ويحتمل أن يجعل كناية في بعضها، ومن الاعتبارات المناسبة لإيقاع الخبر موقع الإنشاء القصد إلى المبالغة في الطلب، حتى كأن المخاطَب سارع في الامتثال، ومنها القصد إلى استعجال المخاطَب في تحصيل المطلوب، ومنها التنبيه على كون المطلوب قريب الوقوع في نفسه لقوة الأسباب المتأخذة في وقوعه، ونحو ذلك من الاعتبارات "[2]

بيد أن ثم فرقًا بين الرؤية البلاغية القديمة والرؤية التي نطرحها هنا، إن الرؤية القديمة في وقوع الخبر موقع الإنشاء يأتي فيها الخبر - الفعل المضارع، مثلًا - بديلًا عن صيغة الأمر في طلب الإلزام، وهذا الاستبدال واضح ظاهر إلى حد لا ينتج معه دلالة مضمنة، أما الفكرة المطروحة هنا عن إنتاج الخبر دلالة الأمر أوالنهي فإنها تنتج هذه الدلالات ضمنيًا بحيث

(١) الأطول، مرجع سابق جـ ١ ص ٥٩٥

(٢) التفتازاني: المطول، مرجع سابق ص ٤٣٣

لا يصلح فيها الاستبدال بصيغة النهي الصريحة أو صيغة الأمر الصريحة، إذ لا تؤدى الصيغة الصريحة ما تؤدية الوسائل الأسلوبية التي تنتج دلالة الأمر أو النهي من الضواغط على المتلقى وتهيئته للاستجابة، مع تفريغ الأسلوب من دلالة الإلزام أو الكف، نقف على ذلك بتحليل النماذج الآتية:

- « **وَاللَّهِ لا يُؤْمِنُ وَاللَّهِ لا يُؤْمِنُ وَاللَّهِ لا يُؤْمِنُ** » **قِيلَ وَمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: " الذي لا يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَايِقَهُ "** (**البخاري ك الأدب ٥٥٥٧ أحمد باقى م المكثرين ٧٥٣٩، ٨٠٧٨، م المدنيين ١٥٧٧٧، م القبائل ٢٥٩٠٩**)، وانفردت إحدى روايات الإمام أحمد بتكرار النفى بلا: « **وَاللَّهِ لا يُؤْمِنُ لا** » (**احمد ٨٠٧٨**)، وفيما عدا هذا الاختلاف تتفق الروايات في الأساليب على الرغم من اختلاف الرواة.

يأتي هذا النص لبنة من لبنات السياق العام الذي يتضمن الأوامر بالإحسان إلى الجار والنواهى عن سوء معاملته، وقد تنوعت الأساليب في هذه النصوص وتعددت وإن كانت الغاية المقصودة فيها واحد، وهذا التكرار في حد ذاته دالّ على أهمية هذه العلاقة، فقد كثر ترديدها في السياق العام المتمثل في الأحاديث النبوية الشريفة، بيد أن كل نص من هذه النصوص له خصوصياته الأسلوبية المُشَكِّلة لسياقه الداخلى، ونقف هنا على تباين أسلوب هذا النص بما يحقق من ضواغط أسلوبية على المتلقى ـ من ناحية ـ وإن إنتاج دلالة الطلب المضمنة في الأسلوب الخبري من ناحية أخرى.

وقد استُهل هذا الحديث بجملة تأكيدات لافتة بذاتها، فالقسم المتكرر يلفت إلى خطورة القضية التي استهلت بهذا القسم، أضف إلى ذلك أن موضوع القسم هو نفى الإيمان، ونفى الإيمان هنا يلفت الانتباه ويثير المتلقى لأنه نفى للإيمان عن مسلم، إن أمر الكافر الذي لا يؤمن ليس بحاجة إلى القسم أو مجرد التنبيه، فما دام القسم يتضمن نفى الإيمان فهذا دال على أن نفى الإيمان إنما هو عن إنسان لا يشك في إيمانه من قبل المتلقى، ومن ثم وضعت بلاغة الحديث المتلقى موضع الشاك أو المنكر

لعدم الإيمان، ولما كان القسم هنا على عدم الإيمان فإن المتلقى المسلم الذي يستمع إلى هذا القسم لابد أن يفزعه الأمر إذ يتولد في نفسه شيء من اتهام النفس؛ لأنه قد يكون واقعًا في هذا الخطأ الذي ينفى عنه الإيمان، ومن هنا يأتي التساؤلُ بلهفة عن ذلك الفاعل، فقد تمكن الفزع من نفس المتلقى للقسم المتكرر، ولمضمون القسم المتمثل في نفى الإيمان، وينبغى أن نتنبه إلى أثر تعليق المسند إليه وسكوت النص عنه في هذه الجملة المتكررة: " وَاللهِ لا يُؤْمِنُ "، فكل هذا حقق الغاية الإثارية عند المتلقى، وقد تُرجمت هذه الإثارة إلى المبادرة بالسؤال: من يا رسول الله؟

يأتي بيان الفاعل المقصود بنفى الإيمان معرفًا بالموصولية، وعلى الرغم من أنه المسند إليه (الفاعل) للمسند المتمثل في الفعل " لا يؤمن "، فقد جاء المسند إليه الثاني متمثلًا في الجار في جملة الصلة لاسم الموصول (المسند إليه الفاعل الأول) لأن الفاعل في جملة الصلة هو " جاره "، وهنا تنتُج دلالة ضمنية أو معنى إضافى يمثل البعد البلاغي للقول، فهذا الإنسان الذي انتفى عنه الإيمان في الجملة الأولى ليس هو الفاعل في الجملة الثانية، بل هو الفاعل لما يؤدى بالفاعل إلى عدم تحقيق الفعل في نفسه، أي أنه الفاعل لما لايحقق الأمان والأمن في نفس الجار، بذلك تجعل بلاغة الحديث نفى الأمن عند الجار مقترنًا بنفى الإيمان عند جاره المتسبب في غياب الأمن، ومن ثم يصبح المتلقى دائمًا في مراقبة لنفسه على أساس من هذا المعيار الذي وضعته البلاغة النبوية بمحدداتها السياقية والمقامية للإيمان، ولا يخفى أثر الجناس بين لا يؤمن ولا يأمن وما يحققه من بُعد بلاغي منتج للدلالة.

-« **رَغِمَ أَنْفُ ثُمَّ رَغِمَ أَنْفُ ثُمَّ رَغِمَ أَنْفُ** » قيل: من يا رسول الله قال: « **مَنْ أَدْرَكَ أَبَوَيْهِ عِنْدَ الْكِبَرِ أَحَدَهُمَا أَوْ كِلَيْهِمَا فَلَمْ يَدْخُلِ الْجَنَّةَ** » (مسلم ك البر والصلة ٤٦٢٧، ٤٦٢٨، الترمذى ك الدعوات ٣٤٦٨، احمد ٧١٣٩، ٨٢٠١)

تجمع دلالة الطلب في هذا الحديث النبوي الشريف بين الأمر والنهى، إذ يشتمل على طلب الإلزام بفعل وطلب الكف عن فعل، وتتحدد دلالة النهي في الإلزام بترك عقوق الوالدين، أما دلالة الأمر فتتحدد في الإلزام بطاعتهما، وهنا يأتي الأمر أو النهي دلالة مضمنة تنتجها جملة الدعاء بتفاعلها مع السياق اللغوى الداخلى للنص، النهي دلالة ضمنية للخبر المثبت المنفى، يدخل هذا فيما يمكن أن نطلق عليه التصرف في الأساليب لتحقيق الإحكام الملائم لمهمة الرسول ﷺ في إنتاج دلالة الأمر والنهى، فالدعاء يأتي حاملًا دلالة التحذير مما يدخله في المهيئات لإنجاز الفعل، ونلاحظ أن الجملة المهيئة هنا أضفت قدرًا من التحذير والترهيب، وذلك يدفع دفعًا إلى العمل بمقتضى دلالة الإلزام بفعل الطاعة وترك فعل العقوق، إلى حد يربو على الأمر الصريح والنهي الصريح المجردين من هذه الوسائل التأثيرية نفسها.

لعل أول ما يلفت الانتباه من بلاغة هذا الحديث هو الكناية المذكورة في مستهله، إذ استُهل الحديث بجملة دعائية، جاء الدعاء فيها بالذل والهوان، وجاءت كلمة رَغِم دالة على هذا الذل لأن رغم الأنف التصاقها بالتراب، والكناية من الظواهر البلاغية المعروفة في علم البيان، ولكن القيمة البلاغية لا تنحصر في هذا الاستهلال في دائرة الكناية التي تجعل رغم الأنف دليلًا على ذل صاحبه، والواقع أن هذه الكناية أصبحت من الذيوع والانتشار على ألسنة العامة والخاصة بحيث فقدت الغاية التأثيرية البلاغية التي تهدف إلى إثارة المتلقى والتأثير فيه، وذلك يرجعنا إلى نظرية " النظم " عند عبد القاهر الجرجانى، تلك التي تتجاوز بلاغة

الصور والأدوات الجزئية منطلقة إلى بعد أعمق في بلاغة القول هو توخي معاني النحو، بمعنى تأمل التراكيب النحوية وتحليلها بلاغيًا فيما عُرف بعد ذلك بعلم المعاني.

نقول هذا لأن القيمة البلاغية هنا ليست في الكناية بمعزل الإسناد الخبري الذي صيغت فيه، فالفعل الماضي هنا " رغم " جاء مسندًا، وجاء الأنف مسندًا إليه فاعلًا، كما نجد أن المسند إليه هنا جاء نكرة تثير في المتلقي البحث عن تعريفها بالإضافة أو تخصيصها بالصفة، فإذا كانت الجملة تامة نحويًا فإنها لم تفد معنى تامًا لمجرد ذكر الفعل والفاعل " رغم أنف "، وقد جاء هذا التعريف بالإضافة إلى الاسم الموصول (من)، وتأمل أيضًا تعريف الاسم الموصول لتجده معرفًا بجملة الصلة " من أدرك أبويه عند الكبر أحدهما أو كلاهما فلم يدخل الجنة "، ومن اللافت هنا أن المضاف إليه المعرفة الذي أكسب المسند إليه - النكرة في ذاته - تعريفًا جاء معلقًا، إذ تكررت الجملة الدعائية التي لا تنتج دلالة بذاتها لتنكير الفاعل.

وينبغي ألا نقف في بيان دلالة التكرار هنا عند الحدود الضيقة للتوكيد بحصر القيمة البلاغية للتكرار فيه؛ لأن هذه النظرة تغفل لطيفة بلاغية دالة أخرى، فالتكرار هنا يتخذ بعدًا نفسيًا عند المتلقي ليس بتأثير التأكيد فقط، ولكن بتأثير التأكيد وتعليق المضاف إليه، فهذا التعليق يناط به إحداث حال من الترقب تقويها وتفعلها أبعاد سياقية لها حضورها في الدرس البلاغي، فالمتحدث هو رسول الله ﷺ، وهو الصادق الأمين، وهو مستجاب الدعاء، والمتلقي هم بعض المسلمين المؤمنين برسالته وبفاعلية دعائه ﷺ، فكيف بهم يسمعونه يدعو على أحد الناس ويعلق ذكره، لاشك أن الترقب واستشراف المعرفة بهذا المدعو عليه يفعل في نفس هؤلاء المتلقين فعله ليستقر فساد السلوك الذي يحذر منه النبي ﷺ في نفوس هؤلاء سلوكًا

مستهجنًا، يفر المسلم منه فرارًا، وبذلك تتحقق الغاية الطلبية التوجيهية نصحًا وإرشادًا في نفوس المسلمين بهذه الأبعاد البلاغية العميقة الدالة.

وبذلك يتخذ الحديث أسلوبًا مغايرًا في الدعوة إلى بر الوالدين وطاعتهما، فلم يأت الأمر صريحًا بهذه الدعوة، كما لم يأت النهي صريحًا عن العقوق والعصيان، وتدفعنا المقولات الحديثة حول تأويل النصوص إلى الوقوف على الطاقة التأثيرية للنص، وذلك ببيان الوسائل التأثيرية التي اعتمد عليها المخاطِب في بناء خطابه اللغوى، وللوهلة الأولى نجد هذه الطاقة التأثيرية ماثلة في استهلال الحديث بالجملة الدعائية " رغم أنف " واللافت هنا أن نص الدعاء ماثل في الجملة الدعائية، ولكن المقصود بالدعاء غير ماثل في هذه الجملة، وفى ذلك إثارة لانتباه المتلقى ليتساءل عن ذلك الذي يقصده النبي ﷺ في دعائه، لأن الداعى له حضوره الخاص فهو النبي ﷺ والمتلقى يعلم يقينًا أنه مستجاب الدعوة، وإذا أضفنا إلى ذلك دلالة التكرار في هذه الجملة الدعائية وقفنا على مدى دقة البلاغة النبوية في استجماع اهتمام المتلقى لما يهدف إلى تبليغه وتوصيله إليه، والتكرار من الألوان البلاغية المعروفة في البلاغة العربية، وقد أسهم هنا في بلوغ الغاية التأثيرية عند المتلقى، بحيث أصبح في حالة انتظار لمعرفة المقصود بالدعاء هنا فإذا ما نطق المتحدث بهذا المقصود وأبان عنه انعكس التأثير المتولد في نفس المتلقى على هذا الإنسان بالرضا أو الغضب، والأهم من ذلك أنه ينعكس على الإنسان نفسه انتهاءً عن ذلك الفعل الذي أدى بصاحبه إلى هذه النتيجة، ثم يأتي بعد ذلك بيانه ﷺ حول المقصود بالدعاء فإذا به لا يبين سلوكًا مشينًا لينهى عنه ولكنه يوضح الجزاء مباشرةً، وفى ذلك إيجاز بالحذف، فقد حذف السلوك المنهى عنه ليدخل المتلقى شريكًا في إنتاج الدلالة، وليعلم في نفسه أن النهي هنا عن عقوق الوالدين أو أحدهما، بل إن الطلب لا يقتصر على النهي فقط فهو

يحمل أمرًا ضمنيًا بالطاعة والبر، وذلك لأنه ﷺ جعل مجرد إدراك الوالدين كبيرين سببًا مباشرًا وميسورًا إلى الجنة، وذلك يفسر الدعاء الذي جاء في مستهل الحديث.

- " لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ "

ورد هذا الحديث الشريف خمس عشرة مرة، وقد جاء في ألفاظها بعض الاختلاف، كما جاء في هذه الروايات بعض الزيادة والنقصان، ولننطلق من هذه العبارة « **لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ**» في التحليل، فهي العبارة المتكررة التي ربطت الروايات كافتها، وهي في الوقت نفسه تمثل الحد الأدنى من الملفوظ المروى على لسان النبي ﷺ في بعض الروايات، فجاءت بلفظها هذا في رواية (مسلم الإيمان ١٣٣)، كما جاءت بلفظ آخر في إحدى الروايات:« **لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِنْسَانٌ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ كِبْرٍ** » (احمد ٦٢٤٠)، ونلاحظ على هذه الروايات ما يلى:

أولا: لعل أول ما يلاحظ على هذه العبارة أنها اختلفت في صياغتها بين الروايات، فجاءت على هذا النحو بألفاظه« **لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ** » في أربعة روايات هي: (مسلم كتاب الإيمان ١٣١ مسلم الإيمان ١٣٣ الترمذى البر والصلة ١٩٢٢ احمد ٣٧٥١)، كما جاءت في رواية واحدة بهذه الصياغة: « **لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ أَحَدٌ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ كِبْرِيَاءَ** » (مسلم، الإيمان ١٣٢) وجاءت في رواية واحدة بهذه الصياغة أيضًا: « **لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ كِبْرٍ** » (احمد ٣٦٠٠)، وفى رواية عقبة بن عامر بصياغة مختلفة هي: « **مَا مِنْ رَجُلٍ يَمُوتُ حِينَ يَمُوتُ وَفِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ كِبْرٍ تَحِلُّ لَهُ الْجَنَّةُ أَنْ يَرِيحَ رِيحَهَا وَلا يَرَاهَا** » (احمد ١٦٧٢٩)، كما جاءت مرة واحدة بهذه الصياغة: « **لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ كِبْرٍ** » (ابن ماجه كتاب المقدمة ٥٨)، وفى روايتى الإمام أحمد

اللتين أشارتا إلى بكاء عبد الله بن عمر جاءت الصياغتان مختلفتان في بعض الألفاظ ففى إحداهما: « **لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِنْسَانٌ في قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ كِبْرٍ** » (احمد ٦٢٤٠)، وفى الأخرى: « **مَنْ كَانَ في قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ كِبْرٍ أَكَبَّهُ اللهُ عَلَى وَجْهِهِ في النَّارِ** » (احمد ٦٧١٩)، أما باقى الروايات فقد جاءت صياغتها: « **لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ في قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ كِبْرٍ** »(الترمذى كتاب البر والصلة ١٩٢١)

إن المهمة الإبلاغية تقتضى التعهد من قِبل المبلِّغ للمبلَّغ، بهدف تمكين الدلالات التي تمثل مضمون الرسالة التعليمية والنصيحة والبيان في نفس المبلَّغ كتمكنها من نفس المبلِّغ، فهذا الأخير لايفترعن أداء مهمته التبليغية بتعهد الحريص على أن يضع أقدام المتلقى المقصود بالخطاب على السبيل القويم، فالتبليغ ليس مجرد إسداء القول وإلقاء التبعة، ولكن التبليغ عنده ﷺ ملتبسٌ بتقدير المسئولية، ومن ثم يأتي دور انتقاء الأساليب التي تجمع بين الإثارة والإقناع حتى يندفع المتلقى اندفاعًا إلى الاستجابة، ليتحول القول بذلك إلى فعل منجز، ولا يفوته ﷺ كذلك البيان بدقة وإحكام للفوارق الدقيقة بين المفاهيم، ولذلك نجد هذا الحديث الشريف يتعرض لعدة جوانب، إذ دعت الحاجة وتطلب المقام إيضاحًا لأمور متداخلة دلاليًا، كشفًا للالتباس الذي ظهر من تعليق أحد السامعين، فالكبر شيء والمحافظة على جمال المظهر والمَلبَس شيء آخر، ولما كان الأمر كذلك أوضح النبي ﷺ مفهومًا محددًا للكبر مستخدمًا في ذلك كله الأساليب التي تناسب المقامات وتتلاءم مع المواقف.

وقد أشار الإمام النووي (في شرحه) إلى وجهين ذكرهما الخطابى في تأويل هذه العبارة: أحدهما: أن المراد التكبر عن الإيمان، فصاحبه لا يدخل الجنة أصلًا إذا مات عليه، والثاني: أنه لا يكون في قلبه كبر حال دخوله الجنة كما قال الله تعالى: (ونزعنا ما في صدورهم من غل) ثم علق

عليهما مستندًا إلى السياق في رفضهما بقوله: وهذان التأويلان فيهما بُعد، فإن هذا الحديث ورد في سياق النهي عن الكبر المعروف وهو الارتفاع على الناس واحتقارهم ودفع الحق، فلا ينبغي أن يحمل على هذين التأويلين المخرجين له عن المطلوب، بل الظاهر ما اختاره القاضي عياض وغيره من المحققين أنه لا يدخل الجنة دون مجازاة إن جازاه، وقيل: هذا جزاؤه لو جازاه، وقد يتكرم بأنه لا يجازيه، بل لا بد أن يدخل كل الموحدين الجنة، إما أولًا وإما ثانيًا بعد تعذيب بعض أصحاب الكبائر الذين ماتوا مصرين عليها، وقيل: لا يدخلها مع المتقين أول وهلة.

تعتمد صياغة هذا الحديث على الأساليب الخبرية، وينبغي أن ننبه هنا على أن القواعد التي وضعها البلاغيون لتحديد الفرق بين الخبر والإنشاء ليست قواعد دقيقة؛ لأنها لا تحيط بالظواهر البلاغية في الاستعمالات الفنية الثرية للغة، ويرجع ذلك إلى اعتماد البلاغة عند المتأخرين على اللغة في استعمالاتها العامة الخاضعة للمعيارية التي يقيمها علم النحو بمعزل عن السياق، والأساليب الخبرية في هذا الحديث من أوضح الأدلة على صواب ما نقول، فالأسلوب الخبري الأول هنا« **لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ** » الذي يعد أساس الدلالة في هذا الحديث لاتنفصل فيه دلالة الخبر عن دلالة الطلب، فكما أنه ﷺ يخبر عن عدم دخول الجنة لمن استحوذ الكبر على قلبه ولو بمقدار ذرة، فإنه كذلك يطلب طلبًا ضمنيًا بأن ينقى المسلم قلبه من أي شائبة تشوبه من الكبر، وبذلك تلتبس دلالة الخبر بدلالة الطلب الذي يتمثل في النهي هنا، ينطبق هذا البعد البلاغي للخبر في شتى الصور التي ورد بها على اختلاف الروايات، فالأسلوب يتفق في نفى دخول الجنة لمن كان في قلبه مقدار يسير هين من الكبر، فالاختلاف هنا ينحصر في تصوير القلة، إذ ذهبت بعض الروايات إلى تصويرها بمثقال ذرة، وذهب بعضها الآخر إلى

تصويرها بمثقال حبة من خردل، ومن ثم تتفق الروايات جميعها في جوهر الظاهرة، فالأسلوب فيها جميعها أسلوب خبرى منفى، وغايته الطلبية هي النهى، كما أجمعت الروايات على بيان أثر الكبر مهما كان يسيرًا بالتصوير المادى بمثقال ذرة أو مثقال حبة من خردل.

ثانيًا: جاءت أربع روايات لهذا الحديث متضمنة تعقيبًا من رجل يتساءل عن ظواهر سلوكية إن كانت تُدخِل صاحبها في دائرة الاتصاف بالكبر، ولفظ هذا التعقيب في رواية مسلم هو: « **قَالَ رَجُلٌ إِنَّ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ ثَوْبُهُ حَسَنًا وَنَعْلُهُ حَسَنَةً** » (مسلم كتاب الإيمان ١٣١)

مما جعل النبي ﷺ يعقب تعقيبًا خبريًا آخر يوضح فيه حقيقة ويدعو فيه إلى سلوك بإقرار ما قاله السائل، ليدخل الحديث بذلك في التعريفات التي يقر فيها النبي ﷺ مفاهيم لتحل محل مفاهيم شائعة، ولكن هذه التعريفات لا تنفصل بحال عن المقتضى التعليمي، وقد جاء هذا التعقيب في أساليب بينها بعض الاختلاف اليسير وإن كانت جميعها احتفظت بثابت في الأسلوب، فمنها قوله ﷺ: « **إِنَّ اللهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ الْكِبْرُ بَطَرُ الْحَقِّ وَغَمْطُ النَّاسِ** » (مسلم ك الإيمان ١٣١)، ومنها: « **إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْجَمَالَ وَلَكِنَّ الْكِبْرَ مَنْ بَطَرَ الْحَقَّ وَغَمَصَ النَّاسَ** » (الترمذى البر والصلة ١٩٢٢)، ومنها: « **لا، ذَاكَ الْجَمَالُ إِنَّ اللهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ وَلَكِنَّ الْكِبْرَ مَنْ سَفِهَ الْحَقَّ وَازْدَرَى النَّاسَ** » (احمد ٣٦٠٠)، وفى رواية **عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ**: « **لَيْسَ ذَاكَ الْكِبْرُ إِنَّ اللهَ ﷻ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ وَلَكِنَّ الْكِبْرَ مَنْ سَفِهَ الْحَقَّ وَغَمَصَ النَّاسَ بِعَيْنَيْهِ** » (احمد ٦٧٢٩١) .

وقد علق الإمام النووى على اختلاف بعض الروايات في قوله ﷺ "وغمط الناس" إذ جاءت بالطاء في أكثر الروايات، أما في رواية الترمذى وغيرها فجاءت " غمص" بالصاد بقوله: وهما بمعنى واحد ومعناه احتقارهم، وأما: " بطر الحق " فهو دفعه وإنكاره ترفعا وتجبرا.

ونجد أيضًا إنتاج دلالة النهي بالأسلوب الخبري في البيان الأخير الذي جاء عبر الأساليب التي وصفها البلاغيون قديمًا بأنها خبرية، فقوله ﷺ " إن الله جميل يحب الجمال" يحمل دلالة إنشائية طلبية أيضًا إلى جانب دلالة الخبر، فالإخبار عن حب الله للجمال يحمل في طيه طلبًا بل تحفيزًا على تحقق مظاهر الجمال في نفس المتلقى وفى هيأته، أما قوله ﷺ " الكبر بطر الحق وغمط الناس" ففيه بيان لحقيقة الكبر التي تدعو إلى التنفير منه ومن ثم تدعو دعوة صريحة إلى تجنبه، وبذلك تتضافر الدلالات الطلبية والخبرية في التركيب النحوى الواحد، مما يكسب الأسلوب ثراءً وتكثيفًا وفق الأبعاد السياقية الملابسة له، إذ يجعل غايتها مزدوجةً غنية بما لم تستطع مقولات البلاغيين الإحاطة به في قواعدها.

ثالثًا: جاءت بعض الروايات غير مقتصرة على بيان حال من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر، فجاءت ببيان الوجه المغاير بذكر عاقبة من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان: « **لا يَدْخُلُ النَّارَ أَحَدٌ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ** » وذلك في تسع روايات، وقد جاءت في: (**صحيح مسلم ك الإيمان ١٣٢، الترمذى ك البر والصلة ١٩٢١، ١٩٢٢، أبو داود ك اللباس ٣٥٦٨، ابن ماجه ك المقدمة ٥٨، ابن ماجه الزهد ٤١٦٣، احمد ٣٦٠٠، ٣٧١٨، ٣٧٥١**)، وقد ذهب المفسرون إلى أن دخول النار يقصد به دخول الكفار وهو دخول الخلود، ودخول الجنة هنا يقصد به الدخول ابتداءً، وهذا الشق من الحديث يقوى بالسياق العام للأحاديث الشريفة، إذ جاءت أحاديث كثيرة تؤكد هذا الخبر، أما قراءة هذا الخبر ملاصقة للخبر الآخر عن نفى دخول الجنة لمن كان في قلبه مثقال ذرة من كبر فتتحقق به ظاهرة المقابلة التي تجعل الكبر مقابلًا للإيمان، فتزيد فاعلية كراهة هذا السلوك والتنفير منه، لوضع الكبر وانتفاء دخول الجنة موضع المقارنة مع الإيمان وانتفاء دخول النار.

رابعًا: انفردت روايتان بسياق مغاير جاء في الأولى: التقى عبد الله بن عمرو وعبد الله بن عمر ثم أقبل عبد الله بن عمر وهو يبكى فقال القوم ما يبكيك يا أبا عبد الرحمن؟ قال: الذي حدثني هذا قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: « **لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِنْسَانٌ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ كِبْرٍ** » (احمد ٦٢٤٠)، وجاء في الأخرى: التقى عبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص على المروة فتحدثا ثم مضى عبد الله بن عمرو وبقى عبد الله بن عمر يبكى فقال له رجل: ما يبكيك يا أبا عبد الرحمن؟ قال: هذا، يعنى عبد الله بن عمرو، زعم أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: « **مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ كِبْرٍ أَكَبَّهُ اللَّهُ عَلَى وَجْهِهِ فِي النَّارِ** » (احمد ٦٧١٩)، ونلاحظ في هاتين الروايتين الأثر الفعلى السلوكى للترهيب الذي جاءت فيه صياغة الحديث، فالبكاء هنا له دلالته على مدى وقع الخبر على نفس المتلقى (عبد الله بن عمر ﷺ)، ويؤخد من هذا الأثر الدليل على التواصل السياقى بين المرسل والمستقبل، فالخبر هنا خبر عن غيب لايمكن أن يكون له هذا التأثير الشديد على المتلقى إلا إذا توفرت ملابسات سياقية بينهما يتحقق منها اليقين في صدق المرسل، ومن ثم يأتي هذا السلوك من المتلقى دليلًا على القوة الإنجازية للقول في ظل هذه الملابسات السياقية.

كما نلاحظ أيضًا أن الرواية الأخيرة قد انفردت بذكر النار ذكرًا صريحًا نتيجة للاتصاف بهذه الصفة، على حين جاءت الروايات الأخرى بنفى دخول الجنة عمن اتصف بها، الأمر الذي يجعلنا نرجح أسلوبيًا أن هذه الرواية الأخيرة ربما جاءت رواية بالمعنى لاختلافها مع سائر الروايات .

بقي أن نشير إلى أن النصوص التي جاء بها بعض الاختصار في بعض الجمل والتراكيب ربما كان لأمر دعا إليه سياق موقف الرواية، التي قد تستلزم التركيز على التنفير من الكبر فاقتصرت على ذكر الشق الخاص

به الذي يتضمنه الخبر: « **لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ** »، فإن هذا الحديث ورد في سياق النهي عن الكبر المعروف وهو الارتفاع على الناس واحتقارهم، كما ذهب النووى، والله أعلم.

- " **الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى** "

يجمع الحديث التالى بين إنتاج دلالتى الأمر والنهي باستحضار الجزاء الحسن للفعل المراد إنجازه، واستحضار سوء الجزاء للفعل المراد النهي عنه، والجزاء هنا بمطلق الخير للمأمور به، ومطلق الشر للمنهى عنه:

عن أَبِى أُمَامَةَ ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: « **يَا ابْنَ آدَمَ إِنَّكَ أَنْ تَبْذُلَ الْفَضْلَ خَيْرٌ لَكَ، وَأَنْ تُمْسِكَهُ شَرٌ لَكَ، وَلاَ تُلاَمُ عَلَى كَفَافٍ، وَابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ، والْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى** » (مسلم ك الزكاة ١٧١٨)

يأتي هذا الهدى النبوي الشريف في بنية محكمة، والإحكام من أهم سمات البلاغة النبوية الشريفة؛ لأنها بلاغة حقيقة، وليست بلاغة خيال أو زينة، فهي بلاغة هادفة إلى تمكين الحقائق في النفوس، ساعية إلى إقرار منهج حياة وتقويم سلوك الأفراد والجماعة، وقد أسلفنا أن الإحكام من الخصائص البلاغية للحديث النبوي، وأن البحث عن الإحكام في هذا الاستعمال الخاص للغة يوازى البحث عن المبالغة والمغالاة في أساليب الشعر - مثلًا - التي يقصد بها المرسل إلى الغاية الإمتاعية بالدرجة الأولى، ولا شك في أن الغاية في الحديث النبوي إنما هي حقيقة تقتضى الإحكام والدقة، نقف على ذلك من خلال تحليل الأساليب بين الروايات على النحو التالى:

أولا: وردت أربع روايات لهذا الحديث الشريف احتفظت جميعها بالظواهر البلاغية على خلاف يسير بين الروايات، فقد وردت ثلاث روايات بصياغة أسلوب الشرط: « **إِنَّكَ إِنْ تَبْذُلِ الْفَضْلَ خَيْرٌ لَكَ وَإِنْ تُمْسِكْهُ**

شَرٌّ لَكَ » (الترمذى الزهد ٢٢٦٥ مسند احمد ٨٣٨٨، ٢١٢٣٥)، وقد انفردت رواية الإمام مسلم بذكر الصياغة في الأسلوب الخبري الصريح باستعمال المصدر المؤول: « **إِنَّكَ أَنْ تَبْذُلَ الْفَضْلَ خَيْرٌ لَكَ، وَأَنْ تُمْسِكَهُ شَرٌّ لَكَ** » (مسلم كتاب الزكاة ١٧١٨)، ومن الواضح أن الفرق بين الروايتين هو فتح همزة أنْ وكسرها، كما انفردت إحدى روايتى الإمام أحمد بعدم ذكر: " إنك "، واستعمال الفعل: " تعط " بدلًا من الفعل: " تبذل "، إذ جاء فيها: « **إِنْ تُعْطِ الْفَضْلَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكَ وَإِنْ تُمْسِكْهُ فَهُوَ شَرٌّ لَكَ** » (مسند احمد ٨٣٨٨)، كما انفردت كذلك بمجيء جواب الشرط جملة اسمية، وربما يرجع ذلك إلى اختلاف الراوى، فهذه الرواية هي الوحيدة عن أبى هريرة، ولكن هذا الأمر لا يدفع إلى القول باحتمال الرواية بالمعنى في هذا الحديث، ولكن إذا قيل بهذا الاحتمال فإننا ينبغى أن نحترز من أمور هي: أن الرواية بالمعنى قول ينبغى ألا يؤخذ على إطلاقه، أي لا يؤخذ حكمًا عامًا مطلقًا على الأحاديث جميعها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى: ينبغى ألا يؤخذ قولنا الرواية بالمعنى على إطلاقه بمعنى: أن الرواية لم تكن بمطلق المعنى دون الالتزام باللفظ، أو قل دون الالتزام بالظواهر الأسلوبية والبلاغية في الحديث.

فقد احتفظت رواية أبى هريرة: « **إِنْ تُعْطِ الْفَضْلَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكَ وَإِنْ تُمْسِكْهُ فَهُوَ شَرٌّ لَكَ** » بالنمط الأسلوبى الغالب على الروايات وهو صياغة أسلوب الشرط، كما احتفظت بالمقابلة بين الخير في إعطاء الفضل والشر في إمساكه، أضف إلى هذا أنها احتفظت بالظواهر الأخرى التالية مع اختلافات يسيرة.

يبدأ هذا الهدى النبوي الشريف بالتنبيه بالأسلوب الإنشائي النداء، الذي جاء عامًا محايدًا، وحياده في هذا التعميم الذي جعله لا يرتبط به النبي ﷺ بسبب، ولم يُشر إلى ارتباط بالخالق ﷻ، وفى هذا النداء الحيادى ما يجعل المسلم في موقف مباشر أمام مسئوليته وضميره ومصيره، وذلك بخلاف ما نجده من النداء للمسلمين أو المؤمنين أو عباد الله أو غير ذلك من النداء الذي يربط المنادَى بعلاقة الإسلام لله أو الإيمان بالله.

وقد جاء هذا البيان في الأسلوب الخبري الذي يوضح الموقف الأمثل الذي ينبغي أن يتخذه الإنسان تجاه ما يملك من مال وزاد وراحلة ونحو ذلك، منتجًا دلالتى الطلب: الأمر في دلالة الخير حال بذل الفضل، والنهي في دلالة الشر حال إمساكه، وقد اجتمعت الأساليب الخبرية على دلالة الحث والإغراء لأنها تتضمن أخبارًا دالة بذاتها على الإغراء بالفضل والمبادرة إليه، فحسب المسلم أن يعلم أن يد المنفق هي التي تلى يدَ الله في العلو والرفعة، ليسارع في أن يكون من المنفقين، وحسبه أيضًا أن يعلم أن يد السائل هي السفلى، ليكون ذلك رادعًا له عن المسألة ودافعًا إلى التعفف عن المسألة، فلا يلجأ إليها إلا في الضرورة القصوى التي بين النبي ﷺ حالاتها في غير هذا الحديث، وقد جاء المسند إليه في الأسلوب الخبري في إحدى الروايات في بنية المصدر، ولكننا في الوقت نفسه نجد المصدر جاء مؤولًا من أنْ والفعل، الأمر الذي يعطى التركيب خصوصية بجمعه بين المصدرية والفعلية، ولأن استعمال المصدر مضافًا إلى ضمير الفاعل كأنْ نقول: " بَذْلُكَ الفضلَ وإمساكُك الخيرَ " ليس من الدقة بمكان إذ يجعل حدث البذل والإمساك في الماضى، وهذا الملمح من لطائف علم المعاني وأسرار التراكيب النحوية، وبذلك تأتى صياغة الأسلوب الخبري منتجة لدلالة الاستقبال التي تنتج بدورها - ضمنًا - دلالة الطلب، لتتوافق بذلك مع غاية تركيب أسلوب الشرط الذي جاء في الروايات الأخرى، ومن هنا ذهب الإمام النووى في تفسير قوله ﷺ: " **يا ابن آدم إنك أن تبذل الفضل خير لك وأن تمسكه شر لك** " إلى أنه يعنى " إن بذلت الفاضل عن حاجتك وحاجة عيالك فهو خير لك لبقاء ثوابه، وإن أمسكته فهو شر لك؛ لأنه إن أمسك عن الواجب استحق العقاب عليه، وإن أمسك عن المندوب فقد نقص ثوابه وفوَّت مصلحة نفسه في آخرته وهذا كله شر ".

وقد اعتمدت الصياغة على وسائل تأثيرية بلاغية أخرى تعضد مضمون الخبر وتجعل منه تمهيدًا يُسْلِمُ بصورة طبيعية إلى الاستجابة

للطلب إذا ما صرح به النبي ﷺ فالحديث يركز على جانب نفسي اجتماعي في بيان جزاء المنفقين، إذ أخبر النبي ﷺ عن المكانة التي يرتقى إليها المنفقُ في مجتمعه جاعلًا يده هي التي تلى يدَ الله سبحانه وتعالى وفى ذلك من الفضل والرفعة والعزة ما فيه، فالتضاد بين دلالة العليا والسفلى يضع في نفس السامع أو القارئ صورة للمقارنة، فالأشياء تظهر بضدها، فإذا وقف المتلقى على أن يد البشر نوعان، عليا وسفلى، أحب أن يكون من أصحاب اليد العليا وأنف من أن يكون من أصحاب اليد السفلى، وبذلك يتحقق هدف من الأهداف التي ترمى إليها بلاغة الحديث، والذى يتمثل في التهيئة النفسية للمسلم لتلقى التوجيه والإرشاد ولا ينبغى أن تضيق بنا النظرة في بلاغة الحديث لنقف عند حدود المقصود الحرفى من اليد العليا والسفلى، فعلو يد المنفق لا تعنى الاقتصار في الدلالة على المعنى الحرفى، ولكنها تتعدى ذلك إلى علو المنفق نفسه في مكانته وشأنه، فاستخدام اليد هنا مع المنفق والسائل جاء على سبيل المجاز المرسل وعلاقته الجزئية هنا، لأنه ذكر الجزء وهو اليد، وأراد الكل وهو المكانة والمنزلة، وبذلك تجتمع مؤثرات بلاغية متعددة في التمهيد للسامع أو القارئ لتكون استجابته سريعة للطلب بعد ذلك.

ثانيًا: جاءت صياغة الشق الثاني من الحديث واحدة في ثلاث روايات على النحو التالى: « **ولا تُلامُ عَلَى كَفَافٍ وَابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ وَالْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى** » (مسلم كتاب الزكاة ١٧١٨ الترمذى الزهد ٢٢٦٥ مسند احمد ٨٣٨٨)، وقد اختلفت رواية أبى هريرة التي سبقت الإشارة إليها بتقديم جملة: " ابدأ بمن تعول "، وببناء الفعل " تُلام " للمعلوم، وبزيادة الجار والمجرور " لك " بعد كلمة خير، فجاءت على النحو التالى: « **وَابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ وَلا يَلُومُ اللهُ عَلَى الْكَفَافِ وَالْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى** » (مسند احمد ٨٣٨٨)، وهذه الاختلافات لاتؤثر على الصياغة والدلالة التي تنتجها،

فاللوم إن وجد فهو من الله ﷻ، ومن ثم فبناء الفعل لما لم يسم فاعله لا يعني عدم العلم بالفاعل، وجوهر الخبر هنا هو رفع الحرج عمن احتفظ بحد الكفاف، " فقدر الحاجة لا لوم على صاحبه، وهذا إذا لم يتوجه في الكفاف حق شرعي كمن كان له نصاب زكاة."

ثالثًا: إن الرؤية السياقية تقتضينا استحضار الأحاديث الواردة في السياق العام حول المعاني والأساليب التي تضمنها هذا الحديث، فقد تكررت عبارات بعينها في أحاديث أخرى، منها الأمر الصريح الوارد في هذا الحديث الشريف: « **وَابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ** » إذ احتفظت بهذه العبارة الروايات جميعها وعددها اثنتان وثلاثون رواية (البخاري كتاب الزكاة ١٣٣٧، ١٣٣٨، وكتاب النفقات ٤٩٣٦، ٤٩٣٧، مسلم كتاب الزكاة ١٧١٦، الترمذى كتاب الزكاة ٦١٦ النسائى كتاب الزكاة ٢٤٨٥، ٢٤٨٧، ٢٤٩٦، ٢٤٩٧، أبو داود كتاب الزكاة ١٤٢٧، ١٤٢٨، مسند احمد / مسند المكثرين من الصحابة ٤٢٤٤، ٥٤٢٢، ٦٨٥٨، ٧٠٤٤، ٧٤١٤، ٧٥٢٨، ٨٣٤٨، ٨٧٥٩، ٨٨٥٥، ٩٢٤٠، ٩٨٣٣، ١٠١٠٧، ١٠٣٦٦، ١٠٣٩٨، ١٤٠٠٤، ١٤٢٠١، ١٤٧٧٨، ١٤٧٨٧، ١٥٠٢٥، ١٥٩٤)

وقد تكررت عبارة: « **وَالْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السَّفْلَى** » في اثنتين وعشرين رواية هي: (البخاري كتاب الزكاة ١٣٣٨، وكتاب النفقات ٤٩٣٦، مسلم كتاب الزكاة ١٧١٦، الترمذى كتاب الزكاة ٦١٦ النسائى كتاب الزكاة ٢٤٨٧، ٢٤٩٦، مسند أحمد / مسند المكثرين من الصحابة ٤٢٤٤، ٦٨٥٨، ٧٤١٤، ٧٥٢٨، ٨٧٥٩، ٩٢٤٠، ٩٨٣٣، ١٠١٠٧، ١٠٣٦٦، ١٠٣٩٨، ١٤٠٠٤، ١٤٢٠١، ١٤٧٧٨، ١٤٧٨٧، ١٥٠٢٥، ١٥٩٤)، وقد انفرد النسائى برواية جاء فيها: « **يَدُ الْمُعْطِي الْعُلْيَا** » (النسائى الزكاة ٢٤٨٥)، وقد جاء في روايتين اثنتين زيادة: « **وَمَنْ يَسْتَعْفِفْ يُعِفَّهُ اللهُ وَمَنْ يَسْتَغْنِ يُغْنِهِ اللهُ** » (مسلم ١٣٣٨، مسند احمد ١٤٧٨٧).

وقد جاءت أكثر الروايات بعبارة: « **أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ (أَوْ خَيْرُ الصَّدَقَةِ) عَنْ ظَهْرِ غِنًى** » لا يستثنى منها سوى روايتين عن أبى هريرة أنه سأل رسول الله ﷺ: أي الصَّدَقَةِ أَفْضَلُ قَالَ: « **جُهْدُ الْمُقِلِّ** » (ابو داود كتاب الزكاة ١٤٢٨، ومسند احمد ٨٣٤٨)

ويتوافق هذا الهدى النبوي الشريف في ذلك مع ما جاء في هذه الروايات من أنه ﷺ قال: « **أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ (أَوْ خَيْرُ الصَّدَقَةِ) عَنْ ظَهْرِ غِنًى، وَالْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى، وَابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ** »، فقوله ﷺ: " وخير الصدقة عن ظهر غنى " معناه " أفضل الصدقة ما بقي صاحبها بعدها مستغنيًا بما بقي معه، وتقديره أفضل الصدقة ما أبقت بعدها غنىً يعتمده صاحبها ويستظهر به على مصالحه وحوائجه، وإنما كانت هذه أفضل الصدقة بالنسبة إلى من تصدق بجميع ماله، لأن من تصدق بالجميع يندم غالبًا أو قد يندم إذا احتاج ويود أنه لم يتصدق، بخلاف من بقي بعدها مستغنيًا فإنه لا يندم عليها بل يسر بها."

وإذا كان الخبر يتوافق مع قوله ﷺ: " ولا تُلامُ عَلَى كَفَافٍ "، ومع الأمر بإنفاق الفضل من المال، فإنهما يختلفان في الوسائل البلاغية التي اعتمدا عليها، فقد جاء الأسلوب الخبري " ولا تُلامُ عَلَى كَفَافٍ " حاثًا المسلم على أن يبقى عليه قدرًا من ماله، إذ نجد المسند إليه هنا نائبًا عن الفاعل للفعل المبنى للمجهول المنفى " لا تُلام " وهذا يدل على التعميم إذ تصبح به الدلالة نفى اللوم عن أيحدث من أحد كائنًا من كان، وذلك بخلاف ما لو كان الفاعل قد تحدد، كما هو الحال في الرواية التي انفرد بها مسند أحمد: « **وَلا يَلُومُ اللهُ عَلَى الْكَفَافِ** » (مسند احمد ٨٣٨٨)، وهذا التعميم أدعى لاستجابة المسلم، وبذلك تتأكد حقيقة ملازمة للبلاغة النبوية، فهي لا تكتفى بنقل الخبر ولكن تتضمن من الدلالات ما يعين على تمكينه في النفس والقلب بحيث تأتى البلاغة النبوية صانعة لسلوك وليست ناقلة لخبر.

ثم يأتي الأسلوب التالى في صيغة الأسلوب الطلبي الأمر " **وَابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ** " الذي يرشد إلى أن العيال والقرابة أحق من غيرهم، ثم جاء الطباق بعد ذلك " واليد العليا خير من اليد السفلى " ليبين بالمقارنة قيمة المنفق وفضله على من سواه، وقد تكررت العبارتين الأخيرتين في

الروايتين، وبعد هذا التحليل البلاغي الذي يحتمل المزيد من الإيضاح يترجح لنا أن الروايتين لم تأتيا في مناسبة واحدة، بل جاءت كل رواية في ملابسات سياقية ومقامية مختلفة عن الأخرى؛ لأن الاختلاف لم يأت في تقديم وتأخير - مثلًا - ولكنه جاء بزيادة ومغايرة في الأساليب.

ولعل في هذا ما يبرر التحليل البلاغي الأسلوبى للحديث الشريف، بل يدعمه ما دمنا نأخذ في اعتبارنا الخصوصية السياقية لإنتاج هذا النص اللغوى، وأبرزها أنه ليس مؤلفًا مكتملًا يُؤلف دفعة واحدة، ولكنه هدى تقتضيه الأحوال والمقامات، وما دامت المقامات والمناسبات تتكرر فإنه من الضرورى أن يتكرر بعض هديه وفقًا لما يعرض من أحوال ومقامات.

وجاءت رواية بزيادة أخرى، عن مالك بن نضلة قال قال رسول الله ﷺ: « **الأيدى ثلاثةٌ فيدُ الله العليا ويدُ المُعطى التي تليها ويدُ السائلِ السُّفْلَى، فأعْطِ الفضلَ ولا تعجزْ عن نفسك** »(احمد ١٥٩٣١، ابن حبان ٣٣٦٢، ١٧٢٧١)

وفى هذه الرواية يأتي الأسلوب الإنشائي متضمنًا دلالة الطلب باستخدام الأمر " أعط الفضل " والنهي " لا تعجز عن نفسك "، بعد الخبر الدال بذاته، الحاث بمضمونه، ويتضمن الأمر دلالة التحديد في إعطاء الفضل، ووقوع الفعل أعط على الفضل يدل على تهوين الشئ المُعْطى على نفس المعطى، فهو فضل زائد عن الحاجة، ليهون عليه الإنفاق ولا يُمسك خشية الإنفاق، وهذا الشئ الفائض الزائد يمثل بالنسبة للمحتاج ضرورة من ضروريات حياته مع أنه بالنسبة للمنفق عرض زائد. أما النهي فيتضمن الدلالة على العجز عند الإمساك والقعود عن الإنفاق، والعجز هنا لا تقتصر دلالته على العجز عن أداء فضل وعمل من أعمال الخير، ولكنه عجز عن البلوغ بالنفس موضع العلو والرفعة، وبذلك تتضافر مقاطع الحديث الشريف بوسائلها البلاغية المتعددة لتحاصر عقل المسلم ونفسه بحيث لا يجد مفرًا

من الإنفاق والعطاء، وبذلك يصل الحديث في سياقاته المختلفة التي يعضد بعضها بعضًا إلى أقصى درجات التمكين لمقتضى الطلب.

ومن الأحاديث التي جاء الخبر فيها متضمنًا الجزاء ما روى عن عائشة ﷺ أنه استأذن رجل على النبي ﷺ فقال: « **ائذنوا له فبئس ابن العشيرة أو بئس أخو العشيرة** »، فلما دخل ألان له الكلام فقلت له يا رسول الله قلت ما قلت ثم ألنت له في القول؟ فقال: « **أي عائشة إنَّ شرَّ الناسِ منزلةً عندَ الله منْ تركَهُ أو ودَعَهُ الناسُ اتقاءَ فُحْشِهِ** » (**البخاري ٥٧٨٠، مسلم ٢٥٩١، ابن حبان ٤٥٣٨**)

من الواضح أن الحديث جاء في الأسلوب الخبري المؤكد، والتأكيد في أحاديثه ﷺ لايتعلق بالمستقبِل (المخاطَب) من حيث التكذيب والتصديق، فالمستقبِل هم المؤمنون الذين آمنوا به وصدقوه وإن كان يتعلق بتحقيق بعد نفسى عند المتلقى، أما المُرسل (المخاطِب) فهو النبي الصادق الأمين ﷺ، ولذلك فإن التأكيد يتعلق بالخطاب وما يحمل من خبر.

إن الجملة الخبرية التي استهل بها الحديث تبرز النتيجة وتبين العاقبة وتستفتح بالجزاء استحضارًا لهذا الجزاء، ومن المعلوم أن استحضار الجزاء على المعصية يدفع المسلم إلى البعد بنفسه عنها، كما أنها تستحضر سؤالًا ضمنيًا عن هذا الذي أكد النبي ﷺ على سوء عاقبته، إذ يتولد في ذهن المتلقى الواعى سؤالٌ خلاصته من يكون شر الناس منزلة عند الله يوم القيامة؟، يولِّدُ هذا السؤالَ الاستهلالُ اللافت بالأسلوب الخبري الذي يدخل فيما يسميه البلاغيون براعة الاستهلال التي تمثل بؤرة التركيز في الحديث الشريف، بالتأكيد بحرف التوكيد " إنَّ " والتفضيل المطلق بكلمة " شر " وتمييزها بكلمة " منزلة " وتعلق شبه الجملة " عند الله " بكينونة هذا الشر، لاشك أن بناء الأسلوب بهذه الوسائل المكثفة يولد السؤال الضمني في نفس المتلقى، ونعنى بالسؤال الضمني هنا الرغبة التي تملأ نفس المتلقى لمعرفة صاحب هذا الجزاء، ثم تأتى الإجابة عن السؤال الضمني

في طي خبر " إن " مركزًا الدلالة على " من تركه الناس اتقاء شره "، وبذلك تتحقق دلالة الزجر والتحذير من وضع النفس هذا الموضع، ثم لتتحقق بهذا الزجر دلالة الطلب الذي يمثل جوهر الغاية التعليمية.

ومن الأحاديث التي جاءت في أسلوب خبرى تضمن دلالة الطلب باستحضار الجزاء ما روى عن عقبه بن عامر أن رسول الله ﷺ قال: « **ما من أحد يتوضأ فيحسن الوضوء، ويصلى ركعتين، يقبل بقلبه ووجه عليهما إلا وجبت له الجنة** » (سنن ابى داود ٩٠٦، وفى صحيح ابن حبان ١٠٥٠): عن عقبة بن عامر قال: كنا مع رسول الله ﷺ خدام أنفسنا نتناوب الرعية - رعية إبلنا - فكنت على رعية الإبل فرحتها بعشي فأدركت رسول الله ﷺ يخطب الناس فسمعته يقول: « **ما منكم من أحد يتوضأ فيحسن الوضوء ثم يقوم فيركع ركعتين يقبل عليهما بقلبه ووجهه فقد أوجب** »، **قال: فقلت: ما أجود هذه ! ! فقال رجل: الذي قبلها أجود فنظرت فإذا هو عمر بن الخطاب قلت: ما هو يا أبا حفص؟ قال: إنه قال آنفا قبل أن تجيء: « ما من أحد يتوضأ فيحسن الوضوء ثم يقول حين يفرغ من وضوئه: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدًا عبده ورسوله إلا فتحت أبواب الجنة الثمانية له يدخل من أيها شاء »**

إن بلاغة هذا الحديث الشريف تتضح في التراكيب النحوية وصياغتها في دقة وإحكام، فالحديث كله جاء في تركيب أسلوب القصر الذي استهله النبي ﷺ بما النافية واختتمه بإلا الاستثنائية بيد أن أسلوب القصر تضمن في بنيته الداخلية رسائل لغوية عديدة، فقد جاء بعد ما النافية حرف الجر الزائد مِنْ الذي يؤكد على إثبات ما تقتضيه إلا الاستثنائية لكل من يقوم بالأفعال التي تضمنتها جملة النعت " يتوضأ " وأفعال الجمل المعطوفة عليها " فيحسن الوضوء، ويصلى ركعتين، يقبل بقلبه ووجهه عليهما؟ فالنفى بهذا التركيب المؤكَّد بحرف الجر الزائد يحقق دلالة وجوب الجنة لأى مسلم على الإطلاق، وذلك ينتج باب الرجاء والأمل ليقبل المسلم

بقلبه وبين يديه وعد وعهد من النبي ﷺ بوجوب الجنة، ومع أن أسلوب القصر جاء عبر دلالة الاستثناء، فإن سياق الحديث كلّه يقتضى نفى الاستثناء من جهة أخرى بتعميم الحكم لكل من يقوم بالأفعال المذكورة في بنية أسلوب القصر بوجوب الجنة، وذلك يجعل القرب من الله تعالى بابًا مفتوحًا لكل مسلم.

ثم تأمل بعد ذلك الأفعال المسندة إلى المسلم، والتى تحقق له الفوز بالجنة، فستجدها أفعالًا يسيرة في متناول كل إنسان، مع الشروط التي وضعها النبي ﷺ ففعل الوضوء جاء مقترنًا بفعل الإحسان، وفعل الصلاة جاء مقترنًا بالإقبال بالقلب والوجه، ومع ذلك تظل هذه الأفعال لا تتطلب جهدًا بدنيًا يقوى عليه البعض دون البعض الآخر، كما أنها لا تتطلب مقدرة عالية، ولكنها كما ذكرنا أفعالًا سهلة ميسورة للإنسان، ثم تأمل في مقابل ذلك النتيجة العظيمة لهذه الأفعال اليسيرة، مع استحضار قوله ﷺ: « **ألا إن سلعة الله غالية ألا إن سلعة الله الجنة** » فمع استحضار هذا السياق نجد هذه السلعة الغالية مبذولة متاحة للمسلم إذا تحقق منه هذا الفعل اليسير، وبذلك يدلنا هديه ﷺ، وتؤكد لنا بلاغته أن أقرب الطرق إلى الجنة إنما هو طريق إخلاص العمل لله ﷻ مهما كان هذا العمل يسيرًا سهلًا.

وقد جاء الخبر في الحديث الآتى مضمنًا الحث على العمل باستحضار الجزاء المتمثل في بلوغ رضوان الله ﷻ: عن أنس ﷺ قال رسول الله ﷺ: « **إنَّ الله لَيَرْضَى عن الْعَبْدِ أن يَأْكُلَ الأَكْلَةَ فَيَحْمَدُهُ عَليها أوْ يَشْرَبَ الشَّرْبَةَ فَيَحْمَدُهُ عَليها** » (مسلم ٢٧٣٤، الترمذى ١٨١٦)

جاءت صياغة الحديث في الأسلوب الخبري المؤكَّد بأكثر من وسيلة تأكيد، ويرى علماء البلاغة أن تأكيد الأسلوب يدخل ضمن مراعاة مقتضى حال المخاطب، وقسموا هذه الأحوال إلى مخاطب خالى الذهن، ومخاطب شاك، ومخاطب منكر، وفى حالة الإنكار يحتاج المتحدث إلى

تأكيد كلامه بأكثر من وسيلة تأكيد، والحقيقة أن ماقاله البلاغيون عن مراعاة مقتضى الحال لاينطبق بحال مع أحاديث النبي ﷺ لأنه يتوجه إلى مخاطب مسلم يؤمن برسالته ويثق في قوله، ومن يقول البلاغيون بأنه في مثل هذه الأحوال من الخطاب أن المتحدث أنزل خالى الذهن منزلة المنكر لنكتة بلاغية، ومع تحفظنا على هذه المقولة لأن الرسول ﷺ لم ينزل االمسلمين منزلة المنكرين، فإن النكتة البلاغية قائمةٌ متحققة في قوله ﷺ، وللوقوف عليها لابد أن نفهم الحديث في سياقه الذي انتظم فيه مع غيره من الأحاديث التي تؤكد أن إدراك الحمد أمر لايقوى عليه الإنسان، فما بالنا ببلوغ درجة الرضى عند الله ﷻ بهذا الحمد؟ إن مضمون الحديث الذي يقرر أن العبد يبلغ درجة الرضى هذه بأن يأكل الأكلة فيحمد الله عليها أو يشرب الشربة فيحمد الله عليها هو الداعى إلى التأكيد بأكثر من وسيلة، ومن ثم يمكننا القول بأن التأكيد أمر لايتعلق بأحوال المخاطَب فقط، ولكنه يتعلق أيضًا بمضمون القول ذاته، فإذا كان القول غريبًا على ذهن المتلقى ومبلغ علمه فإنه بذلك يصدم وعى المتلقى ولذلك يحتاج إلى التأكيد، ثم إن هذا التأكيد من ناحية أخرى يحمل في طيه طلبًا توضيحيًا تعليميًا للمسلم بألا يستهين بنعم الله تعالى عليه، وألا يستهين بكلمة الحمد التي ينطق بها لسانه لأنها تدل ما وقر في قلبه من إيمان بأن هذه النعمة من الله ﷻ، ولذلك استحق المسلم بها أن يبغ درجة الرضى.

ومن الأحاديث التي جاء الخبر فيها مضمنًا دلالة الحث والتحفيز للعمل بمقتضى الطلب الضمني ما روى عن أبى هريرة، عن النبي ﷺ قال: « **إن العبدَ ليتكلمُ بالكلمةِ من رضوانِ الله لا يُلقِى لها بالا يرفع الله بها درجات وإن العبد ليتكلم بالكلمة من سَخَط الله لا يُلقى لها بالا يهوى بها في جهنم** » (البخاري ٦١١٣) وفى مواضع أخرى عن أبى هريرة ﷺ « **إن العبد ليتكلم بالكلمة ما يتبين فيها يزل بها في النار أبعد مما بين المشرق** » (البخاري ٦١١٢،

مسلم ٢٩٨٨ يهوى، ابن حبان ٥٧٠٨) ما يثبت فيها... ينزل، وفي مسلم ٢٩٨٨، وابن حبان ٥٧٠٧ « إن العبد ليتكلم بالكلمة ينزل بها في النار أبعد ما بين المشرق والمغرب»، وانفرد ابن حبان برواية عن بلال بن الحارث أنه سمع رسول الله ﷺ يقول:« **إن العبد ليتكلم بالكلمة ولا يراها بلغت حيث بلغت فيكتب الله له بها رضاه إلى يوم القيامة وإن العبد ليتكلم بالكلمة لا يراها بلغت حيث بلغت يكتب الله بها سخطه إلى يوم يلقاه** » (ابن حبان ٢٨٧)

يأتي حديث النبي ﷺ مفعمًا بالأدوات البلاغية التي تتضافر في تحقيق غايتى التأثير والإقناع، فيستخدم النبي ﷺ أسلوبين خبريين مؤكدين بأكثر من وسيلة تأكيد، على الرغم من أن المخاطب ليس منكرًا أو شاكًا في كلام النبي ﷺ، ولكنه أنزل خالى الذهن نزلة الشاك أو المنكر لأن الخبر الذي يسوقه في الحديث غريبٌ على أسماع المتلقين، وحسبنا وصفه لهذه الكلمة في الموضعين بأن قائلها لا يلقى لها بالًا، فمع كونها كذلك يكون مصير الإنسان مرتبط بها في الآخرة، فهذا من الأمور التي قد يحتاج الإنسان معها إلى تأكيد، ليقن على أثر الكلمة سلبًا وإيجابًا، وليستقر في ذهنه مدى خطورة الكلمة فيكون ذلك أدعى إلى أن يعود الإنسان لسانه على ألا ينطق إلا بحق وصدق وبما يصلح بين الناس، ويتجنب ما سوى ذلك مما يثير سخط الله تعالى فينعكس على الإنسان عذابًا وخسرانًا.

إن المتأمل في الأسلوبين الخبريين هذين يجد علاقة التضاد ماثلة في المقابلة، فالتضاد هنا بين عدة عناصر تقابلها عدة عناصر أخرى، ففى الجملة الأولى نجد الكلمة من رضوان الله تعالى، ونجدها ترفع صاحبها درجات، وفى مقابل ذلك نجد الكلمة في الجملة الثانية من سخط الله تعالى، ونجدها تهوى بصاحبها في جهنم، ولكنها في الحالين كلمة، وفى الحالين كلمة، وفى الحالية لا يلقى لها قائلها بالًا، وفى ذلك استصغار لحجم الكلمة الذي لا يتوازن ـ بمعاييرنا الدنيوية ـ مع عظم النتيجة التي

تقع على الإنسان بها، ولعل هذه المقابلة تضع المخاطب في موضع الرؤية الكاشفة لحالين تقابل كل منهما الأخرى، وذلك أبلغ في التأثير والإقناع، إذ يقف المخاطب على النتيجة بنفسه، ويقرر مصيره بنفسه الذي يضع أمامه باب النجاة ووسيلته، وينفره من باب العذاب ووسيلته، فلا شك أن العاقل سيختار لنفسه باب النجاة فرارًا بنفسه من النار، وبذلك تتجاوز علاقة التضاد في المقابلة حدود الزينة اللفظية ليصبح عليها مدار الدلالة، ولتشكل جوهر المعنى، وهذه هي بلاغة المقابلة، ثم لنتأمل استخدامه ﷺ الفعل " يهوى " لنتبين سوء العاقبة ومدى التنفير منه، فصاحب الكلمة الخبيثة يسقط سقوطًا سريعًا مفاجئًا ليس في تلطف ولا رحمة في جهنم لينضاف ذلك إلى الوسائل التأثيرية والإقناعية في بيان النبي ﷺ.

ومن الأحاديث التي تضمن الخبرُ فيها الجزاء ما روى عن أبى موسى ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: « **إن من إجلال الله تعالى إكرامَ ذى الشيبه المسلم، وحاملِ القرآنِ غير الغالى فيه والجافى عنه وإكرامَ ذى السلطان المقسط** » (ابو داود٤٨٤٣، سنن البيهقى ١٦٤٣٥)

يتكون هذا الحديث من أسلوب خبرى واحد مؤكد، وهذا الأسلوب متضمن دلالاتٍ عديدة، تتولد من دقة التراكيب النحوية في الحديث، فاللافت في هذا الخبري أنه جاء مؤكدًا بأداة التوكيد إن، على الرغم من توجه الحديث إلى مخاطبين لا نستطيع أن نضعهم موضع الشاك أو المنكر، فالمخاطبون مسلمون، بيد أن دلالة الحديث بما تشير إليه من إجلاله لله تعالى تتضمن عنصرًا تعليمًا قد يجهله المتلقى، ولذلك تصدر الحديث بالتوكيد، ثم نجد ملحمًا آخر في تركيب الأسلوب الخبري، هو التقديم والتأخير الذي يحمل دلالة في ذاته، وقد أشار عبد القاهر إلى أننا من الممكن أن يستوقفنا التركيب لا لشئ إلا لأن قائله قدّم أو أخر، وقد تقدم هنا خبر إن على اسمها ليتصدر القول بالخبر الذي يحمل دلالة

الإجلال لله تعالى، فقال النبي ﷺ " إن من إجلال الله تعالى" وذلك في حد ذاته يستوقف انتباه المتلقى لأن إجلال الله تعالى ليس بالأمر الهين اليسير الذي يمر عمل الأسماع دون تفحص وتدبر وتفكر، وكأن النبي ﷺ يستحضر ذهن المخاطب بسؤال ضمن عن هذا الفعل الذي وضعه ضمن الدلائل على إجلال الله تعالى من قبل المسلم، ثم يأتي اسم إن " المسند إليه في الأسلوب الخبري في كلمة إكرام التي تعددت دلالاتها بتعدد المضاف إليه، فأضيفت إلى ذى الشبيه المسلم، وعطف على هذا المضاف إليه حاملُ القرآن الذي حدده النبي ﷺ بشرطين يتمثلان في عدم الإفراط وعدم التفريط، ثم أضيف إلى المصدر إكرام (المسند إليه) ذى السلطان المقسط، وبذلك يجعل النبي ﷺ بين الإنسان وثلاثة أصناف من الناس إنما هو سلوكُ عباده، فهو ليس عملًا دنيويًا يقتصر على هذه العلاقات في المجتمع بل إن ذلك يدل على عقيدة المؤمن وتوفر الإجلال لله تعالى في نفسه، وبذلك تحدد بلاغيات الحديث الشريف أن سلوكيات الإنسان وعلاقاته بالآخرين يجب أن يكون ذلك في إطار الإسلام والإيمان.

إن بعض الأفعال تتعلق بطبائع البشر، ومن ثم يتفاوتون في القدرة على إنجازها بتفاوت طبائعهم، وفى هذه الأفعال لا يأتي طلب إنجاز الفعل صريحًا ولكنه يأتي في صياغة خبرية تهدف إلى الترغيب في هذه الأفعال دون الإلزام، وقد تنبه علماء الأصول إلى هذا الملمح فجعلوه من الأمور المندوبة المستحبة، ووضعوا فيه الأساليب العربية التي تدل على التحبيب والترغيب بدون إلزام، ومن هذه الأفعال تفاوت البشر في الرفق والعنف، ولما كان الرفق من فضائل الأفعال جاء الترغيب فيه خاليًا من الإلزام في الحديث التالى عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: « **إِنَّ اللَّهَ رَفِيقٌ يُحِبُّ الرِّفْقَ وَيُعْطِى عَلَى الرِّفْقِ مَا لا يُعْطِى عَلَى الْعُنْفِ وَمَا لا يُعْطِى عَلَى مَا سِوَاهُ** » (مسلم **ك البر والصلة ٤٦٩٧**)

إننا إذا اقتصرنا على النظرة الضيقة الحرفية للخبر والإنشاء فلسوف نطمس بذلك كثيرا من الأسرار التي يكشف عنها البُعد السياقى؛ لأن دلالة الخبر هي دلالة إنشائية في جوهرها، فالإعلام والإخبار بأن الله تعالى رفيق لايقف عند حدود الغاية الإخبارية، بل يتعداها إلى الغاية الطلبية التوجيهية التعليمية، التي تدفع المسلم دفعًا إلى التحلى بخلق الرفق لما فيه من الشرف العظيم لأنه صفة من صفات الله تعالى.

إن هذا الذي نذهب إليه في تجلية جوهر البلاغة النبوية يدفع من جانب آخر إلى إعادة النظر في دلالة التأكيد في الأسلوب الخبري، فالمتلقى هنا إذا كان خالى الذهن فإنه لاحاجة للتأكيد معه، وإنما يحتاج المتحدث إلى التأكيد إذا كان المخاطب شاكًا، ويحاول البلاغيون الخروج من هذا المأزق الذي يتحدد في التضارب بين القاعدة البلاغية والظاهرة البلاغية، بالقول بأن المتحدث أنزل خالى الذهن منزلة الشاك، والحقيقة التي نراها هنا أن التأكيد يعضد دلالة الإنشاء أكثر من تعضيده لدلالة الخبر، ولنستحضر ملابسات النص ليتأكد لنا ذلك، إن القائل هنا مصدق والمتلقى ليس بحاجة إلى التأكيد من هذا القائل بالتحديد على مضمون الخبر ليدفعه ذلك إلى التصديق، وبيان ذلك: أنه لما كان الخبر هنا يحمل مضمونًا إنشائيًا طلبيًا فإن المتحدث إنما يؤكد دلالة الطلب، فملابسات تقتضى أنه ﷺ لايقول ذلك القول ليصدقوه أو يكذبوه وإنما يقوله ليعملوا بمقتضاه، أي ليكون الرفق خلقًا لهم، وبالتالى فإنه يؤكد عليهم الالتزام بهذا الخلق أكثر من كونه مؤكدًا لهم هذا الخبر، يؤيد ماذهبنا إليه هنا إردافُ الخبر بعدة جمل أخرى تجتمع دلالاتها على التحفيز والدفع إلى خلق الرفق، فالله تعالى يحب الرفق، وهو سبحانه وتعالى يعطى على الرفق ما لايعطى على العنف، ألا تؤكد هذه الدلائل كلها على المضمون الإنشائي الطلبي لهديه ﷺ.

وقريب منه حديث البخاري عن عائشة (ك الأدب ٥٥٦٥، ك الاستئذان ٥٧٨٦، ٥٩١٦، ٤٠٢٧)، ومن ذلك أيضًا « **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يَرَى أَثَرَ نِعْمَتِهِ عَلَى عَبْدِهِ** » (الترمذي ك الأدب ٢٧٤٤ ك البر والصلة ١٩٢٢)، ومن ذلك أيضًا: « **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخَصُهُ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ تُؤْتَى مَعْصِيَتُهُ** » (احمد مسند المكثرين من الصحابة ٥٦٠٠)

وقد يأتي الترغيب بالإخبار عن حب الرسول ﷺ لسلوك ما، فتنتج دلالة الطلب من ملابسات السياق الخارجي التي تربط بين الرسول ﷺ بوصفه مرسلًا والمسلم بوصفه مستقبلًا، مثال ذلك في الحديث التالي: « **إِنَّ مِنْ أَحَبِّكُمْ إِلَيَّ وَأَقْرَبِكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَحَاسِنَكُمْ أَخْلَاقًا وَإِنَّ أَبْغَضَكُمْ إِلَيَّ وَأَبْعَدَكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الثَّرْثَارُونَ وَالْمُتَشَدِّقُونَ وَالْمُتَفَيْهِقُونَ** » قالوا يا رسول الله قد علمنا الثرثارون والمتشدقون فما المتفيهقون قال: " **الْمُتَكَبِّرُونَ** " (البخاري ك المناقب ٣٤٧٦، الترمذي ك البر والصلة ١٩٤١، أحمد مسند المكثرين ٦٤٧٨)

لقد جاء السياق اللغوى في مظهر المقابلة وهى علاقة تضاد تنشأ بين عدة عناصر تقابل عدة عناصر أخرى، دافعًا إلى المقارنة التي ستنتهى حتمًا إلى تفضيل الصورة الأولى وذم الصورة الثانية والنفور منها، وبتأمل شقى هذا الحديث نجد: " أحبكم إليَّ " تقابلها " أبغضكم إلى "، ونجد " أقربكم منى مجلسًا " تقابل " أبعدكم منى مجلسًا "، ونجد " أحاسنكم أخلاقًا " تقابل الصفات الدالة على سوء الخلق " الثرثارون - المتشدقون - المتفيهقون " وبذلك نجد المقابلة بين صورتين متنافرتين، وقد جاء التركيز الأولى على السلوك المحبب المطلوب إنجازه ببيان الجزاء الذي ينتظر هذا المسلمَ الحريصَ على حسن الخلق، والجزاء لا يتمثل فقط في حب الرسول ﷺ والقرب منه يوم القيامة، بل يمتد إلى ما يستتبع ذلك من ألوان الجزاء، وجاء التركيز في الصورة الثانية على السلوك البغيض الذي ينفرُ المسلمَ منه ببيان الجزاء الذي ينتظر من يقوم بهذا السلوك، فالجزاء هنا

بغض رسول الله ﷺ لهذا الإنسان الذي يأتي بهذا السلوك، والبعد عن الرسول ﷺ يوم القيامة، وبذلك يأتي التضاد معضدًا سياقيًا للترغيب والترهيب، أو قل لطلب الإلزام وطلب الكف في آن واحد.

ومن الأحاديث التي جاءت في أسلوب خبرى خالص ما روى عن أبى هريرة ؓ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: « **كُلُّ أُمَّتِي مُعَافًى إِلا الْمُجَاهِرِينَ وَإِنَّ مِنَ الْمُجَاهَرَةِ أَنْ يَعْمَلَ الرَّجُلُ بِاللَّيْلِ عَمَلا ثُمَّ يُصْبِحَ وَقَدْ سَتَرَهُ اللهُ عَلَيْهِ فَيَقُولَ يَا فُلانُ عَمِلْتُ الْبَارِحَةَ كَذَا وَكَذَا وَقَدْ بَاتَ يَسْتُرُهُ رَبُّهُ وَيُصْبِحُ يَكْشِفُ سِتْرَ اللهِ عَنْهُ** » (البخاري ٥٧٢١، مسلم ٢٩٩٠)

جاء الأسلوب الخبري " كل أمتى معافى إلا المجاهرين " في تركيب صارم حازم موجز حاملًا من الوعيدُ الشديدُ ما يفاجئ المتلقى ويلفت انتباهه بعنف نحو المقتضى الطلبي المضمن في الأسلوب الخبى وما يتبعه من تفصيل، والخبر يأتي ضمن منظومة سياقية للمنهج الإسلامى، فإذا ما وقع المسلم في الخطأ بارتكاب المعصية وهو واقع فيها لا محالة، فالكمال المطلق لله وحده، أوضح المنهج الإسلامى أيضًا كيف تكون ردود أفعال المسلم بعد المعصية، ومن السلوكيات أيضًا التي وضعها هذا المنهج للمسلم عندما يذنب أن يندم على خطيئته ولعل البكاء على الخطيئة من أقصى درجات الندم، ومن هنا كان نهى النبي ﷺ عن المجاهرة بالذنب لأن في المجاهرة إصرارًا على المعصية ونشرًا لها بين الناس، فالمجاهرة بالمعصية دعوة ضمنية للمعصية، ثم يبين النبي ﷺ أنه من المجاهرة أن يذنب الإنسان سرًا ثم ينشر ذنبه ويتحدث به، وهذا السلوك بطبيعة الحال ينافى الإحساس بالندم على المعصية.

انتظم هذا الهدى النبوي الشريف في أسلوبين خبريين جاء الأول في بنية أسلوب الاستثناء " كل أمتى معافى إلا المجاهرين " وقد اشتمل هذا الأسلوب الخبري يفتح بابًا واسعًا للرجاء في العفو والمغفرة، ثم يأتي

الاستثناء لينقضي الحكم الأول ويصدم وعي المتلقي بأن هذا الكل الفسيح الواسع ينحسر ويضيق بحيث لا يشمل فئة خاصة من المسلمين، وبذلك يسلط ضوء الدلالة مركزًا على سلوك هذه الفئة، ومن ثم يتضح مدى جرم المجاهرين بالذنوب وخطورة خطيئتهم، ليتأكد التفاعل النفسي عند المسلم مع بلاغة الحديث بتولد نوع من الوجل والإشفاق على النفس من الوقوع في هذا الجرم الهائل، ثم يأتي الأسلوب الخبري الآخر ليكشف عن نوع من المجاهرة، وأنها لا تقتصر على قيام الإنسان بالمعصية في الجهر، وإنما تمتد لتشمل ذلك الإنسان الذي يعصي فيُستر، ثم يحدثُ الناس بمعصيته وكأنه يتفاخر بها، وفي هذه المجاهرة نوعٌ من الدعوة للمعصية كما أشرنا من قبل، وقد جاءت بنية هذا الأسلوب الخبري مدعمة بالطباق بين الستر والكشف، إمعانًا في بث شعور الخزي والعار في نفس هذا المجاهر، فالله سبحانه وتعالى يستر، على الرغم من عصيانه، وهو لا يلقي بالًا فيخوض في الدعوة إلى المعصية ونشر الفساد بكشفه لما ستر، وبذلك تنتج بلاغته ﷺ بيانًا شافيًا للمسلمين عن سلوك قد يغفل البعض عنه فيفعله وهو لا يلقي له بالًا.

ومن هذا النمط أيضًا ما روى عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: « **لا يُلدغُ المؤمنُ من جحرٍ واحدٍ مرتين** »(البخاري ٥٧٨٢، مسلم ٢٩٩٨، أبو داود ٤٨٦٢)

المؤمن كيس فطن كما أخبر بذلك النبي ﷺ، ومن خصائص الكياسة ولوازم الحكمة أن يتعلم الإنسان من تجاربه، فلا يكون عرضة لتكرار الخطأ، ويحذر الأمور التي كانت عواقبها غير محمودة، فالعقل من هبات الله تعالى العظمى التي حبا الإنسان بها، وإذا ما أضيف إليه نور الإيمان الذي يملأ قلبَ المؤمن رأينا إلى أي حد تستنير بصيرة المؤمن، فيرى بنور الله وتنكشف له الحقائق جلية.

جاء هذا الحديث في الأسلوب الخبري المنفي على قول أكثر الشرح الذين ذهبوا إلى أن (لا) نافية، وإن كان بعض الشراح ذهب إلى جعلها

ناهية، ومناسبة الحديث المتمثلة في السياق الخارجى ترجح خبرية الجملة، وسبب الحديث هو أن النبي ﷺ أسر أبا عزة الشاعر يوم بدر فمن عليه وعاهده أن لا يحرض عليه ولا يهجوه وأطلقه فلحق بقومه ثم رجع إلى التحريض والهجاء ثم أسره يوم أحد فسأله المن فقال النبي ﷺ المؤمن لا يلدغ من جحر مرتين وهذا السبب يضعف الوجه الثاني.

إن صياغة الخبر لا تنفصل عن دلالة الطلب، فإخباره ﷺ أن المؤمن لايلدغ من جحر واحد مرتين مضمن بطلب الحرص والحيطة من المؤمن؛ لأن دلالة نفى اللدغ تلتبس بدلالة نفى الإيمان عمن يحدث منه تكرار الخطأ، فالمعنى الحرفى ينصرف إلى أن اللدغ من جحر واحد لايحدث مرتين من المؤمن، ويتولد من هذا المعنى معنى آخر هو أن الذي يُلدغ من جحر واحد مرتين لايتصف بالإيمان، ولاشك أن دلالة نفى الإيمان تحفز المسلم إلى إصلاح أمره ومعاودة النظر في خفايا نفسه ليطهرها مما علق بها من أمور تتنافى مع الإيمان، وما هذا التحفيز سوى شكل من أشكال الطلب الذي يجعل دلالة الخبر تلتبس بدلالة الإنشاء في هذا الهدى النبوي الشريف.

وينبغى أن نتنبه أيضًا إلى التصوير في كلمتى (يلدغ، وجُحر) فليست هذه الكلمة أو تلك مقصودة على سبيل الحقيقة، فالمقصود باللدغ هنا هو عموم ما ينقلب على المؤمن بالشر وسوء العاقبة، وكل ما يعود بنتائج غير محمودة عليه، والمقصود بالجُحر الموضع الذي يأتي منه هذا الضرر أو ذاك بأي شكل من الأشكال، وإيثار المجاز هنا إنما كان للَطائف البلاغية التي ينتجها في الدلالة، فالمجاز يضع مثلًا ماديًا ملموسًا بين يدى المؤمن ليتدبر ويعتبر، فما قد يصيب الإنسان من الضر والشر لا يأتي دائما في صورة مادية، ولكنه في كثير من الأحيان يأتي في صور معنوية، واستعمال التعبير المجازى الذي ينقل الصورة المادية المحسة يكشف عن غفلة الإنسان الذي يكرر الخطأ، ولاشك أن تلك الغفلة تتنافى مع خصال

المؤمن؛ لأن المؤمن يتعلم من تجاربه، بل يتعلم من التجارب حوله، وبذلك يلفت النبي ﷺ إلى تنافى الإيمان مع تكرار الخطأ، وبذلك تنشأ دلالة الطلب-التي أسلفنا الإشارة إليها- مستترة تستنبط استنباطًا من الاستعمال المجازى للغة في هذا الحديث، فالنبى ﷺ ينصح المؤمن بأن يكون حذرًا، فإذا تكرر منه الخطأ فعليه أن يراجع إيمانه، ويلتمس الأسباب التي يقوى بها الإيمان ويزيد في القلب، وبذلك تتضافر بلاغة التركيب النحوى الداخلة في بلاغة المعاني مع بلاغة التمثيل لإنتاج دلالة أسهم الإيجاز في تكثيفها وتركيزها في هذا البيان المحكم، الذي يخرج عن خصوصية المناسبة إلى عموم الطلب.

عن ابن عمر قال:قال رسول الله ﷺ: « **أيما رجل مسلم أكفر رجلًا مسلمًا: فإن كان كافرًا وإلا كان هو الكافر** » (ابو داود ٤٦٨٧)

يتضمن هذا الهدى النبوي الشريف نهيًا من النبي ﷺ للمسلم عن أن يُنصب نفسه حكمًا على عقائد الناس وخصوصًا المسلمين، وقد جاء هديه ﷺ هنا صريحًا دالًا على أن من أتى مثل هذا الفعل فإنه مبتدع في الدين، ولانقول إنه ابتدع شيئًا لم يرد في أصل التشريع، ولكنه ابتدع أمرًا ظاهر المخالفة لما جاء في هديه ﷺ، وتصريح النبي ﷺ هنا يتأكد بأحاديث أخرى تعرض لجوانب مختلفة تتعلق جميعُها بهذا السلوك، وأقصى ما يصل إليه هذا السلوك من نتائج يتمثل في شيوع فوضى الأحكام التي تؤدى إلى تمزق وحدة المسلمين وتفرق جماعتهم، وقد أشار النبي ﷺ **إلى هذه النتيجة التي تضمنها تحذيره: " لا ترجعوا بعدى كفارًا يضرب** بعضكم رقاب بعض "، وبذلك يصبح الحرص على التآخى بين المسلمين والمحافظة على وحدة المجتمع الإسلامى واجبًا على كل مسلم حتى لو توفر ما يدعو إلى غير .

نلاحظ هنا استعمال التنكير، والتنكير أحد أحوال المسند الذي فصل فيه علم المعاني في البلاغة العربية القول، ولكننا نود أن ننبه هنا إلى أن التنكير ليس مطلقًا دالًا بلاغيًا، ولكنه في هذا الهدى يكشف الدلالة البلاغية، إذ يجعل الحكم عامًا شاملًا الأزمان والأماكن والأشخاص، وبذلك يفيد التنكير في جعل القول هنا مطقًا، فليس لأحد على الإطلاق، مهما كانت درجة ورعه وتقواه أن ينصب نفسه حكمًا على قلوب الناس وعقائدهم، لأن هذا أمرٌ نظمه التشريع الإسلامى وعرض جوانبه، وحدد من يقول بذلك، كما حدد شروطًا لذلك، ثم يأتي تنكير المفعول به في قوله: (أكفر رجلًا) يحمل دلالة الإطلاق نفسها، التي تقتضى أنه لا يجوز إطلاق هذا الحكم بالكفر على أي إنسان مهما كانت معصيته، فذلك أمر حدده الإسلام وقننه كما ذكرنا.

ثم يأتي الشرط حاملًا الحكم المحكم المنضبط، الذي يضع بين أيدينا التحذير والنهي ظاهرين بارزين في الدلالة، إذ يقول النبي ﷺ: " فإن كان كافرًا وإلا كان هو الكافر "، ونلاحظ في بنية الشرط هنا بلاغة الإيجاز التي حذف فيها جواب الشرط، ولهذا الحذف دلالته البلاغية. فكأن النبي ﷺ أعرض عن ذكر جواب الشرط لأنه قد يحتمل دلالة الإباحة، التي قد تؤدى بالإنسان إلى اختلاق المبررات التي يمكن أن تدفعه بدورها إلى الاجتراء في إطلاق مثل هذا الحكم، كما يأتي الشرط الثاني معتمدًا على الإيجاز بالحذف أيضًا، ولكن المحذوف هنا هو فعل الشرط، والفتة البلاغية هنا تنصرف إلى التركيز على النتيجة التي يتضمنها جواب الشرط، والتى تشير إشارة صريحة إلى النتيجة الدافعة إلى الانتهاء عن إطلاق مثل هذا الحكم.

عن أبي رافع مولى رسول الله ﷺ انه قال: استسلف رسول الله ﷺ بكرا فجاءته إبل من إبل الصدقة فأمرنى أن أقضى الرجل بكره فقلت لم أجد في الإبل إلا جملا خيارًا رباعيًا فقال رسول الله ﷺ: « **أَعْطِهِ إِيَّاهُ فَإِنَّ**

خِيَارَ النَّاسِ أَحْسَنُهُمْ قَضَاءً » (الموطا ١٣٥٩، مسلم ١٦٠٠، وسنن ابي داود ٣٣٤٦، النسائي ٤٦١٧، الترمذي ١٣١٨، احمد ٢٧٢٢٥)

عن أبي هريرة ﷺ: أن رجلا أتى النبي ﷺ يتقاضاه بعيرا فقال رسول الله ﷺ " أعطوه "، فقالوا ما نجد إلا سنا أفضل من سنه فقال الرجل أوفيتني أوفاك الله فقال رسول الله ﷺ « **أعطوه فإن من خيار الناس أحسنهم قضاء** » (البخاري ٢٢٦٢، احمد ٩٥٦٩)

يركز الحديث على السلوك الواجب على المدين، فالدين علاقة بين اثنين دائن ومدين، وكما يجب على الغنى ألا يكتم ما آتاه الله من فضله، وأن يجعل ماله خلاصًا لا زمات المأزومين، فإن على المدين أيضًا واجبًا لا يقل أهمية عن واجبِ الموسر، يتحدد هذا الواجب هنا في حسن القضاء، وتنبيه النبي ﷺ على حسن القضاء من أقوى الأسباب التي تحفظ هذا التوازن الاجتماعى، لأنه إذا لم يحسن المدين القضاءَ فسوف يكون ذلك سببًا في إمساك الموسر يؤدى به إلى التراجع عن العطاء والبذل، وبذلك يحدث هذا الخلل الاجتماعى وتتسع الهوة بين الطبقات.

إن بلاغة النبي ﷺ تبدو لأول وهلة في تَحيُّنِ الفرصة لإسداء النصيحة، فليست البلاغة النبوية بحاجة إلى مجال فسيح للقول لكى تبرز وتتضح، ولكنها تبدو في ذلك الحوار القصير الذي دار بينه وبين راوي الحديث، فالحوار مقيد بلغة المعاملات، تلك اللغة التي تسمى باللغة التوصيلية المباشرة، فالأمر هنا يتحدد في أنه خبرٌ عن دين وقضاء دين، ومثل هذا الأمر مكررٌ كثيرًا في حياتنا اليومية، ولا يتطلب منَّا لغةً فنية، أو قل: لا مجال فيه للغة فنية أو بلاغية، ولكن كلامه ﷺ يقطر بلاغة ويفيض بيانًا في أحواله كلها، والحديث الذي بين أيدينا خير شاهد على ذلك فقد تحول النبي ﷺ بموضوعية الحوار ومعيارية اللغة فيه إلى بث إرشاده وتوجيهه في قول صار نصًا، ومن ثم كان حفظُ الراوي له وروايتُه، لما يحمل من دلالات تجاوزت حدود خصوصية المناسبة إلى التعميم على المواقف المماثلة.

اشتملت آخر عبارات الحديث الشريف على أسلوبين الأول: الأسلوب الإنشائي موجزًا حاسمًا في إنهاء الحوار بهذا البذل والسماح الدالِ على الحرص والرغبة في سرعة قضاء الدين، الدالِ في الوقت نفسه على حسن القضاء وعدم التقيد بالمماثلة والمطابقة، وبذلك تتضح أيضًا مشروعية القضاء من المدين بأحسن مما استدان، أما الأسلوب الثاني فهو أسلوب خبرى جاء مؤكدًا، مسبوقًا بالغاء التي رتبت هذا القول على القول السابق، فكان هذا الأسلوب الخبري تعليلًا للأمر الذي جاء قبله، ولكنه لا يقتصر في دلالته على ذلك، بل يحمل مبدأ إسلاميًا جاء في صورة الحكمة والمثل السائر " فإن خيار الناس أحسنهم قضاء" وقد اكتسب دلالة الحكمة من المفردات التي يتكون منها التركيب، فلا شك أن كلمة " خيار الناس، وأحسنهم " بدلالة التفضيل تحمل حكمًا صارمًا حاسمًا، كما تحمل بعدًا تأثيريًا نفسيًا لأن الإنسان حريص على أن يكون خير الناس، وبذلك تتحقق النتيجة التي هي الغاية من الحديث في أن يحرص المسلم على أن يكون حَسَن القضاء أو أحسن قضاءً.

ومن ذلك أيضًا ما روى عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ ومعاذ رديفه على الراحل قال (يا معاذ بن جبل). قال لبيك يا رسول الله وسعديك قال " يا معاذ " قال لبيك يا رسول الله وسعديك ثلاثا قال: « **مَا مِنْ أَحَدٍ يَشْهَدُ أَنْ لا إِلَهَ إلا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ صِدْقًا مِنْ قَلْبِهِ إلا حَرَّمَهُ اللهُ عَلَى النَّارِ** » قال يا رسول الله أفلا أخبر به الناس فيستبشروا؟ قال: « **إِذًا يَتَّكِلُوا** "» وأخبر بها معاذ عند موته تأثمًا (البخاري ١٢٨، مسلم ٣٢)

إن الوعد المبشر إنما يتحقق إذا أدى المسلم حق هذه الشهادة من العمل الصالح، ولا شك في أن التشريع الإسلامى قرن في مواضع كثيرة بين العمل الصالح والإيمان، وهذا الاقتران مفهوم ضمنًا من الحديث بل إن هذا الاقتران هو ما تنتجه بلاغة الحديث إلى جانب البعد التبشيرى

الواضح في الحديث، فإن المتأمل المتدبر في أسلوب هذا الحديث الشريف ليجد نفسه أمام تساؤل عن الصدق في الإيمان كيف يكون في علاقته بالعمل الصالح؟ أيكون صدقُ الإيمان - متى تحقق - دافعًا المسلمَ إلى هذا العمل الصالح؟ ومن ثم تتحقق له النجاة من اقتران العمل الصالح بالإيمان، أم يكون العمل الصالح وأخذ النفس به هو المحقق لصدق الإيمان في القلب؟ وبذلك تتحقق النجاة أيضًا، وبذلك تُنتج بلاغة الحديث في ذاتها دلالة الاقتران بين العمل الصالح والإيمان.

وينبغى أن نتنبه إلى أن دلالة التمييز " صدقًا " تجعل الصدق هو جوهر التبشير هنا، بين أن هذا الصدق لا يتوفر بمجرد النطق بالشهادتين، ولكن الأمر يحتاج إلى مجاهدة لا تتحقق إلا بتعهد النفس ومراقبتها والإكثار من الطاعات، يتأكد ذلك باستحضار قوله تعالى " قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم "، فليس مجرد القول أو النطق بالشهادتين هو الذي ينبنى عليه التبشير هنا، ولذلك تلمح دقة البلاغة النبوية في استعمال الفعل " يشهد " إضافة إلى تمييزه " صدقًا "، ليتعلق الصدق بفعل الشهادة نفسه وليس بفعل القول، وهذه لطيفة تحتاج إلى بعض التأمل، وتلاحظ أن بعض الحديث جاء ردًا على معاذ ﷺ إذ قال: أفلا أخبر بها الناس فيستبشروا؟، فيأتي الرد محكمًا دقيقًا لم يقصد إلى النهي الصارم عن التبليغ، فقد اكتفى فيه النبي ﷺ بالإشارة إلى تخوف محدد من التبليغ، ذلك أن يكون دافعًا إلى التواكل، وهذا ما تنتجه دلالة التعقيب: " إذًا يتكلوا، ومن ثم وجد معاذ ﷺ لنفسه فرجة فبلغ الحديث تأثمًا حتى لايكتم علمًا، فالتأثم هو خشية الوقوع في الإثم لكتمان العلم، وقد ذهب بعض الشراح إلى أن تأثم الرجل إذا فعل فعلا يخرج به من الإثم ومعنى تأثم معاذ أنه كان يحفظ علما يخاف فواته وذهابه بموته فخشي أن يكون ممن كتم علما وممن لم يمتثل أمر رسول

الله ﷺ في تبليغ سنته فيكون آثما فاحتاط.

ومن الأحاديث التي جاء فيها الأسلوب الخبري حاملا تعريفًا ومحددًا مفهومًا ما روى عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ **« إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ عز وجل وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُوا »** (مسلم ١٨٢٧، النسائى ٥٣٧٩، أحمد ٦٤٩٢، ابن حبان ٤٤٨٥)

يبدأ الحديث الشريف بالأسلوب الخبري المؤكد، وقد جاء الأسلوب هنا حاملًا خبرًا عن صنف بعينه من الناس، هم الذين يلون أمرًا من أمور الناس، أما الخبر عنهم فهو ليس من الأمور المعلومة عند الناس، لأنه خبر عن جزاء في الآخرة، وهو بذلك من الغيبيات الذي يقف المتلقى منها موقف خالى الذهن، ومن المعلوم في البلاغة العربية أن الخبر إذا قيل لمخاطب خالى الذهن يسمى خبرًا ابتدائيًا لايحتاج القائل معه إلى تأكيد، وقيمة التأكيد البلاغية هنا تتمثل في إنتاجه لدلالة الحث والإغراء بالتحلى بالصفة التي يتضمنها المسند إليه (المقسطون)، فإذا علم المتلقى يقينًا أن المقسطين على منابر من نور عند الله تعالى وتمثَّل هذه المكانة العالية التي أعدها الله للمقسطين تحقق عنده الدافع للوصول إلى هذه المكانة، وبذلك تتحقق الدلالة الطلبية من مضمون الخبر، وبذلك أيضًا نتبين أن تحقيق هذه الدلالة الإضافية هو منشأ الظاهرة البلاغية في القول البليغ، ولنا أن نتصور كيف تكون هذه المنابر وكيف تكون من نور؟ لنقف على تلك المنزلة العالية، أضف إلى ذلك تضمن الخبر لدلالة كون هذه المنزلة عند الله تعالى، يستوى في ذلك أن يكون القصد من هذه المنابر الكناية عن الرفعة وعلو المكانة، أو يكون القصد منها الإخبار على سبيل الحقيقة، فليس في القول قرينة مانعة من إرادة المعنى الحرفى؛ لأن هذا الخبر لا يقاس بما استقر في الحياة الدنيا من خصائص، وما تعارف الناس عليه من صفات

للأشياء، فلا يوجد ما يمنع من تحقق هذا المظهر في الحياة الآخرة.

ثم نجد التعريف الذي تضمنه الحديث للمقسطين بأنهم هم الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا، إذ يأتي الاسم الموصول (الذين) نعتًا للمقسطين، ومن المعلوم أن الاسم الموصول لا يعرف بذاته، ولكنه يعرف بجملة الصلة، وبذلك تأتى جملة الصلة مفسرة للمسند مفصلة لما جاء في الإسناد الخبر الذي تصدر الحديث الشريف، فهؤلاء المقسطون هم العادلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا، ويأتي هذا التفصيل شاملًا جامعًا للمواقف التي تتطلب القسط والعدل، فيبدأ التفصيل بذكر الحكم الذي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالعدل، لما يجب على من يتولى أمرًا من أمور الحكم من العدل والقسط، ثم يأتي بعد ذلك ذكر العدل في الأهل، ليجعل أمور الإنسان الخاصة في ميزان العدل أيضًا، فلا يظنن أحد أنه مطلق اليد في علاقاته بأهله، ولكنه أيضًا مطالب بالقسط والعدل، ولكى يكون الأمر أكثر شمولًا جاءت التصريح بالتعميم الذي يدل عليه الاسم الموصول (ما) ليجمع كافة الأمور التي يتولاها الإنسان تحت ميزان العدل والقسط مهما كثرت أو قلت، حتى لايستهين إنسان بما يتولى من أمور الناس.

عن أبى هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: « **لَيْسَ الْمِسْكِينُ بِهَذَا الطَّوَّافِ الَّذِي يَطُوفُ عَلَى النَّاسِ، فَتَرُدُّهُ اللُّقْمَةُ وَاللُّقْمَتَانِ، وَالتَّمْرَةُ وَالتَّمْرَتَانِ** » قَالُوا: فَمَا الْمِسْكِينُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: « **الَّذِي لاَ يَجِدُ غِنىً يُغْنِيهِ، وَلاَ يُفْطَنُ لَهُ فَيُتَصَدَّقَ عَلَيْهِ، وَلاَ يَسْأَلُ النَّاسَ شَيْئًا** » **(الموطأ رواية يحيى الليثى ١٦٤٥ " ولا يقوم فيسأل الناس "، مسلم ١٠٣٩، النسائى ٢٥٧٢، ابن حبان ٣٣٥٢)**

الأسلوب الخبري هنا يأتي في صورة نفى مفهوم ولإقرار مفهوم آخر، وهو ما يدخل في تعريف المسكين من يكون؟ وقد ذهب النووى إلى أن المعنى هنا " المسكين الكامل المسكنة الذي هو أحق بالصدقة وأحوج إليها ليس هو هذا الطواف، بل هو الدي لا يجد غنى يغنيه ولا يُفطن له ولا

يسأل الناس، وليس معناه نفي أصل المسكنة عن الطوّاف بل معناه نفى كمال المسكنة "، ويتضمن الحديث نهيًا عن المسألة، كما يتضمن توجيهًا للأغنياء بالتحرى في مصارف الصدقات، فلا يقتصر الأمر بالمسلم الغنى على مجرد الإنفاق، الذي لا يتحرى فيه الدقة في توزيع الصدقة، وكأنه في إنفاقه كالذى يود أن يتخلص من موقف، أو يدفع عن نفسه عبئًا يتخفف منه، ومن ثم يجب على المسلم التحرى والبحث عن ذلك المسكين الذي لا يسأل الناس إلحافًا، وقد جاء في إحدى روايات الحديث: « **لَيْسَ الْمِسْكِينُ بِالَّذِي تَرُدُّهُ التَّمْرَةُ وَالتَّمْرَتَانِ، وَلاَ اللُّقْمَةُ وَاللُّقْمَتَانِ، إِنَّمَا الْمِسْكِينُ الْمُتَعَفِّفُ، اقْرَأُوا إِنْ شِئْتُمْ ﴿ لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا ﴾** »

لقد جاء هذا الهدى النبوي الشريف في أسلوبين خبريين، إذ استهله النبي ﷺ بالأسلوب الخبري المنفى، وتأتى دلالة هذا الأسلوب لنفى المفهوم العام الذي قد يتبادر إليه الذهن للوهلة الأولى، بل لعل هذا المفهوم المنفى هو المستقر في أذهان الناس عن المسكين، ومن ثم استدعى النفى سؤال الحاضرين عن المفهوم الذي غاب عنهم، وفى هذا السؤال المثار دليل على أن النفى هنا حقق بعدًا نفسيًا عند المتلقى، وهى سمة من السمات البلاغية للحديث الشريف، إذ نجد في أحاديث كثيرة أساليب مختلفة لإثارة ذهن المتلقى وحمله على حالة من التهيؤ لاستقبال المفاهيم التي تعدِّل من نظرة المسلم للأشياء وفق المنهج الإسلامى، وينبغى أن نلتفت أيضًا إلى ما تضمنه الأسلوب الخبري من إزراء بالسائل، ففى تفصيل الطواف بأنه الذي ترده اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان، تركز البلاغة النبوية على مظهر مهين، يحمل في طيه نهيًا ضمنيًا عن هذا السلوك الذي ينأى الإسلام بالمسلم عنه.

ثم يأتي الأسلوب الثاني ليُقر المفهوم الذي تهيأ ذهن المتلقى لاستقباله عن المسكين، ذلك الذي يتحدد في« **الذي لاَ يَجِدُ غِنىً يُغْنِيهِ، وَلاَ**

يُفْطَنُ لَهُ فَيُتَصَدَّقَ عَلَيْهِ، وَلاَ يَسْأَلُ النَّاسَ شَيْئًا » وليس بخفى على ذى بصر أن هذه الأمور الثلاثة المحددة لمفهوم المسكين تلفت المسلم لفتًا إلى ضرورة البحث عن الأوجه التي يوجه فيها صدقته، لأن هذه الصفات المحدِّدة لمفهوم المسكين تأتى بمثابة التوجيه للبحث عن ذلك الذي لا يجد غنى يغنيه عن السؤال، ولكنه على الرغم من ذلك لا يريق ماء وجهه بالمسألة، كما أنه ليس واضحًا بذاته، فهو متوارٍ في تعففه، لا تبدو حاجته لأحد، ومن ثم كان التنبيه إليه من النبي ﷺ طلبًا للتحرى والتدقيق.

ومن أحاديث التعريفات أيضًا ما روى عن أبى هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: « **ليس الغِنَى عن كَثْرةِ العَرَضِ، ولكنَّ الغِنى غِنَى النَّفْس** » (البخاري ٦٠٨١، مسلم ١٠٥١، ابن ماجه ٤١٣٧، احمد ٧٥٤٦، ٨١٥٩، ٩٦٤٥، وغيرها، ابن حبان ٦٧٩)

إن كثيرًا من المفاهيم قد تتبدل وتتغير بتغير المنهج الذي ننظر به إليها، وإن إحدى السمات البلاغية التي اتسمت بها بلاغته ﷺ الكشف عن جوهر بعض المفاهيم التي تتخذ في الحياة أبعادًا معينة، لتعطى لها أبعادًا أخرى وفق المنظور الإسلامى للأشياء، وهذه السمة البلاغية تأخذ بأيدينا دائمًا إلى تجاوز النظرة السطحية للأشياء، بهدف إقرار المفاهيم الإسلامية القائمة جلاء الحقيقة في نفوس المسلمين، نجد ذلك ماثلًا في سياق الأحاديث الشريفة مطردًا في بلاغتها، فلقد بينت لنا بلاغة الرسول ﷺ أن للمفلس مفهومًا جوهريًا آخر يغاير المفهوم السطحى المستقر للمفلس والإفلاس، كما بينت لنا مفهوما جوهريًا للشدة إذ أقرت أن الشديد إنما هو الذي يملك نفسه عند الغضب، وليس الشديد بالصرعة، وغير ذلك من الأحاديث التي تتسم بهذه السمة، الأمر الذي يحقق شكلًا من أشكال الانسجام بين الأحاديث النبوية يشهد بأن قائلها واحد هو رسول الله ﷺ وأنها ليست من اختلاق غيره، شهادة قائمة على التدبر والتأمل بمنهجية علمية تعتمد على تحليل النصوص وتفحصها، وتنأى بنفسها عن التعصب

والخطابية، فليت الذين ينكرون السنة أو يشكون فيها أفردوا مساحة من ضمائرهم وعقولهم لتأملها والوقوف من بلاغتها على ما يؤكد انسجامها نصيًا وسياقيًا، ولم يسيروا وراء مقولات استشراقية لها بريق السراب الذي يحسبه الظمآن ماء.

يقوم الأسلوب الخبري على النسبة المنفية بين المسند والمسند إليه، وتقوم بلاغة النفى هنا على مفاجأة وعى المتلقى، فقد استقر في وعى المتلقى أن الغِنى إنما يكون ناتجًا عن وجود كثرة العرض، ثم يمارس عنصرُ المفاجأةِ فعلَه في الأثر النفسى الذي يدفع المتلقى دفعًا إلى الرغبة في معرفة ما يتعارض مع مفاهيمه المستقرة، وبذلك تستجمع بلاغته ﷺ بواعث النفس البشرية للتنبه إلى الحقيقة الجديدة التي يريدها رسول الله ﷺ أن تستقر في عقول المسلمين وقلوبهم، تطهيرًا لهذه القلوب من الطمع والحسد اللذين يدفعان إلى التقاتل على كثرة العرض ووفرة المال، ثم يأتي إقرار المفهوم الجديد منهجًا قائمًا على القناعة والعفة والرضى والحمد ليحقق السلام النفسى الذي طالما أولته السنة الشريفة اهتمامًا خاصًا، ويأتي إقرار هذا المفهوم الجديد متخطيًا النظرة السطحية للأمور معتمدًا على إبراز جوهر الأشياء، كما تأتى بنية بلاغة هذا الإقرار مقدمة بحرف الاستدراك لكنَّ الذي يدل بذاته على نفى المفهوم السابق عليه حتى لو لم يأت منفيًا بإحدى أدوات النفى تأكيدًا على وجوب تغير النظرة إلى الأشياء واستقرار مفاهيمها في النفوس على الأساس القائم على المنهج الإسلامى في تحديد المفاهيم وتقويم السلوك، فتوجه بلاغته ﷺ المسلم إلى نفسه يجاهدها وينقيها ويعلمها العفة والقناعة لأن الغنى نابع منها لا من شيء سواها.

ومن أحاديث التعريفات أيضًا قوله ﷺ « **الْكَيِّسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ وَالْعَاجِزُ مَنْ أَتْبَعَ نَفْسَهُ هَوَاهَا ثُمَّ تَمَنَّى عَلَى اللَّهِ** » (الترمذى ك صفة القيامة ٢٣٨٣، ابن ماجه ك الزهد ٤٢٥٠، احمد م الشاميين ١٦٥٠١)

يأتي هذا الحديث الشريف ضمن سلسلة الأحاديث النبوية التي تحرص على بيان مفاهيم إنسانية وفق المنهج الإسلامى الذي يقوم على إقرار مفاهيم جديدة للأشياء والسلوكيات تعتمد على إبراز جوهر الأمور وتتخطى المفاهيم العامة التي قد تتبادر إلى عقل الإنسان، ولذلك جاء الحديث في صورة تعريف، فتناول النبي ﷺ تعريف الكيس كما تناول تعريف العاجز، مبينًا أن الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت وهذا التعريف لا يتعارض مع مفهوم الكياسة والكيس إذا حاولنا تعريف الكيس بالعقل والحكمة، ولكنه يؤكد هذا المفهوم ويصل إلى بُعدٍ أعمل، إذ يشير التعريف إلى نتيجة تقتضيها الحكمةُ ويستلزمها العقل، تلك التي يصل الإنسان فيها إلى محاسبة نفسه والوقوف موقفًا محايدًا من أفعاله وسلوكياته، في تمام الكياسة أن يصل المرء إلى درجة من الموضوعية بحيث لا يسير في ركاب هواه مبررًا أفعاله ملتصقًا بها وكأنها جزءٌ من ذاته ينبغى أن يدافع عنها ويتمسك بها، وذلك هو الذي يوضحه النبي ﷺ في التعريف التالى للعاجز، بأنه الإنسان الذي يتبع نفسه هواها.

والعطف بالواو على جملتى التعريف له مغزاه البلاغي وإسهامه في إنتاج الدلالة، لأن المعطوف يحمل أثرًا مرتبطًا بالجملة الأولى في التعريف، فالعمل لما بعد الموت أثر من آثار محاسبة النفس ومراقبتها، وذلك في ذاته مظهرٌ من مظاهر الكياسة والعقل والحكمة، كما أن تمنى الأمانى بلا عمل أثرٌ من آثار إغراق إنسان في هواه، وعدم قدرته على مواجهة نفسه ومحاسبتها، وذلك أحد مظاهر العجز الذي يتنافى مع الحكمة والعقل، وبذلك تؤكد بلاغياتُ الحديث على البعد الجوهرى في التعريف بالأشياء وإقرار المفاهيم الإسلامية لها.

بقى أن نشير أيضًا إلى علاقة التضاد في المقابلة بين شقى الحديث، فالكيس العاقل الحكيم المتحكم في نفسه بخلاف العاجز المتواكل

المستسلم لرغباته وأهوائه والمقابلة إحدى الألوان البلاغية التي حققها البلاغيون في علم البديع، ولكنها جاءت هنا أصيلة في مكونات دلالة الحديث، إذ يتشكل الحديث من هذه المقابلة، التي أبرزت صورتين متباينتين متناقضتين، سائرة في ذلك وفق المنهج الإسلامى الذي ينفر من الرذيلة بصورها ومظاهرها ونتائجها، ويرغب في الفضيلة بصورها وأشكالها وآثارها الإيجابية في الدنيا والآخرة، وبذلك يتحقق للمقابلة أثرها في إثراء الدلالة، كما هو الحال في الأحاديث النبوية دائمًا، التي لا تأتى الأشكال البلاغية فيها لمجرد الزينة والزخرف، ولعل ما ذكرناه في الحديث الشريف ما يؤكد هذه الحقيقة.

وقد تتحقق دلالة الطلب من الأسلوب الخبري في السياق الحوارى للحديث الشريف ويأتي ذلك في نمطين:

النمط الأول: السؤال المباشر من المتلقين، نجد ذلك مثلا فيما يرويه أبو أسيد مالك بن ربيعة الساعدى ﷺ قال: بينما نحن عند رسول الله ﷺ إذ جاءه رجل من بنى سلمة فقال: يا رسول الله هل بقى من بر أبوى شىء أبرهما به من بعد موتهما قال: « **نَعَمِ الصَّلاةُ عَلَيْهِمَا وَالاسْتِغْفَارُ لَهُمَا وَإِنْفَاذُ عَهْدِهِمَا مِنْ بَعْدِهِمَا وَصِلَةُ الرَّحِمِ التي لا تُوصَلُ إلا بِهِمَا وَإِكْرَامُ صَدِيقِهِمَا** »
(رواه أبو داود ٥١٤٢، وصححه الحاكم في المستدرك ٧٢٦٠)

يؤسس الحديث لعلاقة مستمرة لا تنقطع بحياة أو ممات بين الوالدين والأبناء، يظهر هذا من الجواب على سؤال السائل: "هل بقى...؟ " الدال على قلة الأمل في بقاء شئ مما يسأل عنه، وقد جاء الجواب بالإيجاب الذي تضمن: الصلاة عليها بمعنى الدعاء، ثم عُطف الاستغفار على الدعاء من قبيل عطف الخاص على العام لإظهار مزيد الاهتمام بالمعطوف، إلا أن استحضار ما تستوعبه كلمة الصلاة من دلالات القدسية لا تنفصل عن هذه الدلالة اللغوية بل تغذيها وتؤكدها، ونلاحظ أن استعمال

الاسم الموصول بعد قوله ﷺ: " وصلة الرحم " يحقق معنى أن هذا العمل خالصٌ لبرهما، فهذه الرحم تُقطع الصلة بها بعدهما فحققت جملة الصلة هذا المعنى الذي حدد نوع الرحم التي بوصلها يتحقق البر بالوالدين.

ونلاحظ أيضًا أن الحديث في تكونه من إجابة على سؤال السائل يؤكد دلالة نفى انقطاع بر الوالدين بموتهما، إذ يعددُ النبي ﷺ عدة مصادر: الصلاة - إنفاذ عهدهما - صلة الرحم - إكرام صديقهما، والمصدر يدل على حدث مجرد من الزمن، ففى ذلك دلالة على مضاء هذا البر وداومهِ بعد موت الوالدين أو أحدِهما، فالمصدر هنا يدل على إطلاق الحدث الواقع من الإنسان تجاه والديه، أضف إلى ذلك دلالة التعددية في ذاتها، فهي تدل على كثرة الأعمال التي يمكن أن يصل بهما الإنسان بر والديه في حياتهما وبعد موتهما.

وفى حديث آخر يأتي السؤال مؤكدًا على الغاية التعليمية محققًا بُعد التصديق سلفًا، فالسائل لم يقف عند السؤال عن جوانب الخير بل يتجاوز ذلك إلى البحث عن أعظم الدرجات وأكرم المنازل، فعن أبى هريرة ﷺ قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله أي الصدقة أعظمُ أجرًا؟ قال: « **أن تصّدّق وأنت صحيح شحيح تخشى الفقر وتأمل الغنى، ولا تمهل حتى إذا بلغت الحلقوم، قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان** » (البخاري ١٣٥٣، مسلم ١٠٣٢، النسائى ٣٦١١، احمد ٧١٥٩)

لقد اطردت الصياغة في الإجابة عن سؤال السائل مؤكدة ثبات الأسلوب، ونجد أن الاستفهام الذي يتوجه به الرجل يثير في المتلقى نوازع الرغبة في المعرفة والتطلع إليها، وهذا السؤال لا ينفصل عن سياق الحديث وعن السياق العام للتشريع الإسلامى، وما يتعلق بالطاعات في هذا التشريع ومنها الصدقة، وقد تناول هذا السياق الأكبر الصدقة وكشف عن عدة أمور تتعلق بها، منها الحث على الصدقة وعلى الإخلاص في

التوجه بها لله ﷻ، وتخليصها من شوائب المن والأذى، كما بين أوجة إنفاقها وجمع بين السر والعلانية في الأمر بها، كما بين فضلَها وآثاَرها في النفس والمجتمع، ومن ثم تأتى هذه الأوجه التشريعية سياقًا لغويًا عامًا لهذا النص، فإن أمرَ التفاوتِ في الدرجة والمنزلة غيرُ مطروق في هذه التشريعات جميعها، مما دفع السائل إلى السؤال - من ناحية - ودفع النبي ﷺ إلى اقرار السؤال بالسكوت عنه والمبدرة بالإجابة وفى ذلك بيان لضرورة السؤال وأهميته.

والعدول هو أول ما يلفت من الظواهر الأسلوبية في هذا الحديث فأول ما نلاحظه منها ذلك العدول بالإجابة عن بيان الصدقة في ذاتها أو في كمِّها إلى التركيز على تعلق الأجر وتفاوته بحال المتصدق عند تصدقه، يكشف لنا عن ذلك التركيبُ النحْويُّ الذي تصدر جواب النبي ﷺ " أن تصدق وأنت صحيح شحيح تخشى الفقر وتأمل الغنى، إذ علق الأمرَ كلَّه على صاحب الحال وهو المخاطبُ هنا، وجعل جملة الحالْ مبينة عن منزلة الصدقة أي تتصدق حالة كونك صحيحًا شحيحًا، لنجد ظاهرة الجناس بين كلمتى " صحيح وشحيح " جاءت عفوية يستدعيها المعنى، فلا يقتصر الجناس على كونه مظهرًا من مظاهر الزينة اللفظية والزخرف الشكلى ولكن الأمر أبعدُ من ذلك وأكثر عمقًا، فتزك الجناس هنا هو التكلف، ويأتي الجناس ملتبسًا بالتضاد، فقد أردف ذلك بجملتين أخريين " تخشى الفقر وتأمل الغنى " لبيان حال المتصدق الذي أحكمت حوله نوازع طول الأمل باستعمال علاقة التضاد التي جاءت في صورة المقابلة، واجتماع المقابلة مع الجناس يطلق عليه البلاغيون المتأخرون التدبيج.

فلا ينتظر المرء حتى يفارقه المال أو يوشك بإقباله على الموت، وقد جاء تصوير هذه الحال بصورة واقعية تحمل المتلقى على تمثل موقف الإشراف على الموت وما يستتبع ذلك من زهد وهوان الدنيا، ومن ثم تأتى

الحالة المثلى أن يتصدق المرء وهو في أشد مواقفه الدنيوية حرصًا على المال، ولعل تصوير حالة المجاهدة للنفس هنا من أبرز ما تكشف عنه بلاغة النبي ﷺ، لتتصدر درجات الصدقة التي لا تقف بها بلاغة النبي ﷺ عند هذا الحد بل تبرزها بما يقابلها بتصوير حالة التمهل والنتيجة الحتمية لانسياق الإنسان وراء طول الأمل والاغترار بالحياة الدنيا.

وفى حديث آخر يأتي الحوار مبنيًا على عدة أسئلة تليها إجابات، وتتعلق الأسئلة هنا جميعها بتفضيل بعض الأعمال على بعضها الآخر، عن عبد الله بن حبشى الخثعمى: أن النبي ﷺ سئل أي الأعمال أفضل؟ قال " **طول القيام** " قيل فأي الصدقة أفضل؟ قال «**جهد المقل** » قيل فأى الهجرة أفضل؟ قال « **من هجر ما حرم الله عليه** »، قيل فأى الجهاد أفضل؟ قال « **من جاهد المشركين بماله ونفسه** » قيل فأى القتل أشرف؟ قال " **من أهريق دمه وعقر جواده** " (ابو داود ١٤٤٩)، وقد جاء الحديث في سنن النسائى بالرواية نفسها مغايرًا في مستهله على النحو التالى: " أي الأعمال أفضل قال: « **إيمان لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحجة مبرورة** »، قيل فأى الصلاة أفضل قال: « **طول القنوت...** » (النسائى ٢٥٢٦)

لقد جاء الحديث في هيكل أسلوبى محدد يتكرر في مقاطعه كلها متمثلا في أسلوب الاستفهام الذي تتبعه الإجابة، والاستفهام بوصفه تركيبًا نحويًا جعله البلاغيون من الأساليب الإنشائية مشيرين إلى أن غرضه طلب الفهم، وقالوا إنه بمعنى الاستخبار أي طلب معرفة الخبر، وعلى الرغم من أن الاستفهام قد يتجاوز ذلك المفهوم الذي حدده البلاغيون، فإنه هنا جاء على لسان السائل أو السائلين وفق هذا المفهوم، فالسائل هنا يسأل ليجاب، والمجيب هنا هو النبي ﷺ، والأشياء التي يسأل عنها أمور على درجة كبيرة من الأهمية في التشريع الإسلامى، ومن هنا تكون الدقة البالغة في الإجابة هي مناط البُعد البلاغي المتعلق ببلاغة الحقيقة، ونلاحظ هذه الدقة فيما يلى:

لقد تخير النبي ﷺ العبارة الموجزة في إجابته عن السؤال عن أفضل الأعمال، والجواب يؤكد تأكيدًا ضمنيًا لما هو مفهوم من اسم التفضيل المذكور في السؤال، ومن هنا كان إيجاز العبارة المشيره إلى أن أفضل الأعمال هو طول القيام لما يتضمن من عناء ومشقة، ولما كان السؤال عن أفضل الصدقة، كان من الجواب النبي ﷺ مؤكدًا على تميز نوع معين من الصدقة يتضمن أيضًا المشقة ومجاهدة النفس، لأنه جعل أفضل الصدقة هي جهد المقل، والأسلوب الخبري في الإجابتين يلفت إلى ملمح بلاغي تحدث عنه البلاغيون ورفعوا من شأنه وجلعوه معيارًا جوهريًا من معاير البلاغة العربية وهو الإيجاز، وقد جاء الإيجاز هنا من تركيز العبارة التي تتضمن الإجابة على سؤال السائل، إلى جانب الإيجاز بالحذف فلم يذكر النبي ﷺ الكلمات المفهومة من السؤال، وقد التزم بذلك المظهر البلاغي في إجاباته عن بقية الأسئلة.

وقد تغير التركيب النحوى للأساليب الخبرية في بقية الإجابات، فكانت الإجابة السابقة لافتة إلى الحدث نفسه وهو المصدر(طول القيام ـ جهد المقل)، أما في الإجابات التالية فقد جعل الذهن ينصرف إلى الفاعل نفسه لا إلى الحدث، فبدأت الإجابات بالاسم الموصول (من) لاستحضار الفاعل الذي يقوم بهذه الأفعال، فلم يقل أفضل الهجرة هي هجرة من هجر ما حرم الله عليه، وإنما قال مباشرة من هجر ما حرم الله عليه، وفى ذلك مبالغة في الإيجاز لأنه حذف ما يفهم من السؤال كما حذف المصدر الدال على الحدث مجرد من الزمن فيما يُطلق عليه البلاغيون أسلوب الحكيم، ونلاحظ أيضًا أن الاسم الموصول في هذه الإجابات جاءت جملة الصلة فيه جملة فعلية تحمل في طيها دلالة التفضيل، فأفضل الجهاد هو جهاد من جاهد المشركين بماله ونفسه، وأشرف القتل من أهريق دمه وعقر جواده، ولا يخفى علينا أيضًا دلالة

الجمع بين النفس والمال في الجهاد، وبين إراقة الدم وقتل الجواد في القتل، فهو يدل على أقصى درجة من التضحية والفناء.

إن الحديث الشريف الذي جاء في شكل حوار يرتبط بالسياق ارتباطًا وثيقًا ولذلك جاءت أجوبة رسول الله على مختلفة من سياق إلى آخر على الرغم من أن الأسئلة قد تكون واحدة أو متشابهة، وليس هذا الاختلاف إلا مراعاة لأبعاد سياقية خالصة، فالسؤال الذي تصدر الحديث السابق: أي الأعمال أفضل؟ لا يختلف كثيرًا عن السؤال في الحديث التالي: عن عائشة ﵂ ها أنها قالت: سئل النبي ﷺ أي الأعمال أحب إلى الله؟ قال: " أدومها وإن قل " (البخاري ٦١٠٠)، ومع ذلك جاءت الإجابة مختلفة تمام الاختلاف، فالإجابة في الحديث السابق انصرفت إلى تحديد أعمال بعينها أو تحديد حالات أعمال بعينها، ولكن الإجابة في هذا الحديث اهتمت بإطار عام للأعمال يتحدد في المداومة على الأعمال الصالحة مهما كان نوعها، وهذا لإطار العام يأتي في أسلوب تفضيل موجز غاية الإيجاز إذ يأتي مصاغًا في اسم التفضيل مضافًا إليه الضمير العائد على الأعمال، وبذلك يدخل كلام السائل في تضافر مع كلامه ﷺ بهذا الضمير العائد على كلمة الأعمال الواردة في كلام السائل، ومن ناحية أخرى يدخل كلام السائل في تركيب الجملة الشرطية: " وإن قل " بالضمير المستتر الغائب الذي وقع فاعل الفعل قل، ومن ناحية ثالثة يدخل كلام السائل جملة في تقدير جواب شرط (إن)، ليكون التقدير: " إن قل فهو أحب الأعمال إلى الله "، أو يكون التقدير: " إن قل أدوم الأعمال فهو أحبها إلى الله ".

وهذا الإطار العام يفسح السبيل للأعمال بمراعاة ظروف السائل وغير السائل من سائر المسلمين الحاضرين الشاهدين أو الغائبين، وذلك بما يشيعه وصف الأعمال بالدوام دون تحديد لعمل معين، فمن المسلمين من يتيسر له عمل دون آخر، ومنهم من تخف عليه فضيلة دون أخرى،

فمنهم من تتيسر له طاعة الصدقة والعطاء ولا تخف عليه طاعة القيام، ومنهم تخف طاعة القيام ولا تتيسر له طاعة الصدقة والعطاء، ومنهم تتيسر له طاعة طلب العلم ومنهم من يقوى على طاعة الصيام، فالحديث يلفت في إيجاز بالغ إلى أن أحب الأعمال هو ما داوم المسلم على فعله مهما كان قليلا ودون تحديد لنوعه، وبذلك تتحقق غاية تعليمية في الأسلوب الخبري الذي جاء فيه الحديث بتحقق دلالة الأمر في الطلب الضمني، وهذا الأمر وإجاء مضمنًا في الأسلوب الخبري فإنه هذا الأسلوب الخبري لا يقتصر على تضمن دلالة الأمر بل يتعداها ليتضمن الحث والتحفيز والإغراء بالحرص على المداومة على الطاعات، وفى الوقت نفسه يحمل تحذيرًا ضمنيًا من التهاون في أمر المداومة على الطاعات، كما يحمل تحذيرًا ضمنيًا من المجازفة في الطاعة بتكليف النفس فوق ما تطيق المداومة عليه، فيمل الإنسان ويترك الطاعة؛ لأنه أتى بما يتنافى مع مقتضيات الطبيعة البشرية والفطرة الإنسانية.

- النمط الثاني يأتي في سؤال النبي ﷺ بغية إقرار مفاهيم، عن أبي هريرة ﷺأن رسول الله ﷺ قال: " **أتدرون ما المفلس؟** " قالوا:المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع فقال: « **إن المفلس من أمتى يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ويأتي قد شتم هذا وقذف هذا وأكل مال هذا وسفك دم هذا وضرب هذا فيعطى هذا من حسناته وهذا من حسناته فإن فنيت حسناته قبل أن يقضى ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح في النار** » (مسلم ٢٥٨١، الترمذى ٢٤١٨، أحمد، ٨٠١٦، ٨٣٩٥، ٨٨٢٩)

نشير بداية إلى أنه في موضعين من مسند أحمد لم تأت همزة الاستفهام ولكن هذا لا يمنع من وجود دلالة الاستفهام إذا نظرنا إلى التركيب النحوى رؤية تداولية سياقية، إلى جانب أن السياق اللغوى الداخلى بما تضمن من إجابة يوضح بما لا يدع مجالا للشك في أنه ثم استفهام محذوف، فأول ما يبادر المتلقين في الحديث هو استهلاله

بالسؤال: أتدرون ما المفلس؟، والسؤال هنا إثارة واستثارة واستحضار للعقل وتحفيز للانتباه، لأن السائل هنا النبي ﷺ يعرف المفهوم المستقر في الأذهان للمفلس، وبذلك تنتفى عن السؤال دلالة الاستفهام أي طلب الفهم، ليصبح الغرض من السؤال هنا التفهيم لا الاستفهام، فقد أجاب المسئولون بالإجابة المتوقعة " المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع، وهنا ينتقل النبي ﷺ إلى الأسلوب الخبري الذي يهدف منه إلى التفهيم بعد استحضار العقل وإثارة الانتباه بذلك الحوار القصير السابق، فإذا كان السؤال في نظريات الحجاج عملية فكرية تستدعى نقاشًا يولد حجاجًا، وهذه العملية تعتمد على الإمكانات المقترحة من الإجابات القابلة للاستبدال فيما بينها، فإن السؤال في الخطاب التعليمي يختلف في غايته واتخاذه السؤال وسيلة عن الخطاب الحجاجي الخالص لما توفر للخطاب التعليمي من مقتضيات سياقية تحقق التصديق، ومن ثم يأتي السؤال وإمكانات الإجابة المقترحة وسيلة لتمكين الحقائق، ولا ننكر أن هذه العملية صحيح لها بُعدها الحجاجي ولكن في حدود ما يتواءم مع الغاية التعليمية، التي تنتقل بهذه الغزارة الأسلوبية والبلاغية إلى التمكين لدلالة النهي والتحذير والزجر في نفس المتلقى بوصف النهي غاية أساسية من غايات الخطاب التعليمي.

ثم يتحول الخطاب إلى الإضراب عن التعريف الذي صرح به المتلقون بالإشارة الصريحة إلى اعتزامه ﷺ تعريف المفلس بقوله: " إن المفلس من أمتى " وهذه الجملة الخبرية تزيد المتلقى انتباهًا واستحضارًا، لشروعه ﷺ في تغيير المفهوم المستقر عن المفلس ليستقر المفهوم الجديد عند المتلقين، وكأن الحديث يضع بين أيدى المتلقين المفهوم العام للمفلس من خلال إجابة المسئولين " المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع"، ثم يحدد مفهومًا اصطلاحيًا أو مفهومًا خاصًا للمفلس من خلال

النظرة الإسلامية للأشياء يدل على ذلك قوله في الأسلوب الخبري " من أمتي " فجعل ذلك المفهوم الجديد مقصورًا على الأمة الإسلامية، ليكون هذا المفهوم الجديد لبنة من اللبنات التي ينبنى عليها المنهج الإسلامى في الحياة، ثم يستطرد الحديث في الأساليب الخبرية التي تبين حالَ من ينطبق عليه هذا الحكم، ذاكرًا في الإسناد الخبري الأول أن هذا المفلس يأتي بصلاة وصيام وزكاة، ثم ينتقل إلى جانب آخر من الأساليب الخبرية المتتالية التي بدأها بقوله " ويأتي وقد شتم هذا، وقذف هذا.. " تلك الأساليب الدالة على الجانب المظلم من سلوكيات ذلك المسلم، ثم ينتقل بنا الحديث إلى لون آخر من الأساليب الخبرية التي تكشف عن حقيقة دلالة الإفلاس وجوهره، إذ تضع نتيجة هذه السلوكيات واضحة جلية وذلك عبر ظواهر بلاغية أخرى، إذ لا تنحصر بلاغة الحديث في الأساليب ودلالات التراكيب النحوية.

ولعل أظهر الملامح البلاغية الأخرى التي تبدو أمامنا في هذا الحديث الشريف تتمثل في المجاز الذي تكرر في تلك الأساليب بصور مختلفة وصياغات متعددة تندرج تحت لون بيانى واحد هو الاستعارة، ولا تنحصر الاستعارة في تحقيق غاية جمالية في الخطاب النبوي ولكنها تهدف إلى التمكين للحقائق التي تمثل المقتضى التعليمي بإبراز الدلالة، فقوله ﷺ " أكل مال هذا " استعارة لأن فعل الأكل هنا جاء على سبيل المجاز لا الحقيقة، فالحقيقة هي الاعتداء على مال الغير بالسطو والسرقة أو خيانة الأمانة أو الغش أو الربا وما إلى ذلك من الأوجه التي يستحوذ بها المرء على مال غيره ثم إنه ليس بالضرورة أن يؤخذ هذا المال ليؤكل، كما أن المال في ذاته لا يؤكل، وبذلك تبدو أمامنا دلالة المجاز واضحة جلية تدل على أن ذلك الذي اعتدى على مال غيره ليس لديه نية إرجاعه ورده إلى صاحبه، لأنه لا سبيل إلى رد الشئ الذي أُكل في صورته التي كان عليها،

وبذلك يبين لنا النبي ﷺ إصرارَ ذلك المعتدى على إفناء المال الذي سلبه أصحابه بغير وجه حق، والاستعارة الثانية نجدها في قوله ﷺ " فإن فنيت حسناته " فصور الحسنات هنا بالشئ المادى الذي يفنى وليست الحسنات في الحقيقة.على هذه الصورة المادية التي تبلى أو تفنى، ولكن المقصود هنا أن تلك الحسنات قد انتهت لكثرة ما أخذ منها، ولكن التصوير الاستعارى يأخذ المتلقى بإعمالِ الفكر والعقل واستثارته للوقوف على حقيقة الخسارة التي خسرها ذلك المفلس بتلك الصورة المادية التي تمكن لحقيقة ملموسة في نفس المتلقى فلعل في ذلك ما يردع المسلم عن اقتراف تلك المعاصى التي تقطع الصلة بين المسلمين وتؤدى به إلى سوء العاقبة بذلك التصوير المادى للخسارة إذ تضيع من بين ذلك المفلس تلك الأعمال الصالحة التي تقرب بها إلى الله في ذلك المشهد الذي يصور القصاص أدق تصوير، ثم تأتى الاستعارة الثالثة في قوله " أخذ من خطاياهم فطرحت عليه " ففى هذا أيضًا تصوير مادى للخطايا، إذ استعار الفعل " طرحت " من حقله الدلالى المادى، للخطايا، فالخطايا ليست شيئًا ماديًا يطرح على الإنسان، وفى هذه الصورة بيان عن سوء العاقبة التي يساق هذا الإنسان إليها، فيه أيضًا إظهار لمدى الهوان والمذلة والاحتقار الذي يقابل به، وليس هناك ما يمنع من أن نقول بالتخييل في هذه الاستعارة، ولكننا ننفى عن التخييل في خطاب الحقيقة ما علق به في التراث البلاغي من سمة الكذب، وذلك بأن نقصر دوره في أداء المعنى على إثارة تصورات ليس لها وجود في الواقع، إذ يأتي ليثير في الذهن تصورات عن حقيقة غيبية، فكأن الخطايا شيء مادى يقذف به هذا الإنسان تحقيرًا لموقفه، ولا شك أن هذه الصورة الاستعارية تنفر من الاتيان بمثل هذه الأفعال التي تؤدى بصاحبها في نهاية الأمر إلى أن يطرح في النار، وبذلك يأتي التخييل معينًا على التمكين للحقائق ليتأكد بذلك أن التخييل في خطاب الحقيقة يختلف عنه في الخطاب الشعرى التحسينى الإمتاعى الخالق، فالتخييل هنا ليس وليد مجرد تهويمات

خيالية ولكنه وسيلة بلاغية لإقرار الحقائق.

وبذلك تأتي الأساليب وما تضمنته من تخييل واستعارة منتجة في ذهن المتلقي دلالة النهي، والنهي هنا وإن جاء ضمنيًا فإنه ربما كان أمعن في الزجر والتحذير؛ لأنه آخذ بيد المتلقي من خلال هذا الثراء البلاغي إلى أن يعيش موقفًا مرتقبًا فيتصوره بوصفه حقيقة غيبية تمكنت نفسه منها تمكنًا.

ويأتي السؤال في سياق حديث آخر وما ترتب عليه من إجابة محتفظًا بأبعاد خاصة في الحوار منتجًا منها ما لا حصر له من دلالات الطلب التي لا يمكن حصرها في دلالتي أمر أو نهي محددتين، ويأتي الخبر أيضًا حاملا تعريفًا مضمنًا في دلالة الطلب:

عن ابن مسعود ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: « **أيكم مال وارثه أحب إليه من ماله؟** » قالوا يارسول الله ما منا أحد إلا ماله أحب إليه، قال: « **فإن مالُهُ ما قدم، ومالَ وارثه ما أخر** » (البخاري ٦٠٧٧، النسائي ٣٦١٢)، وفي رواية أحمد: " **أيكم مال وارثه أحب إليه من ماله** " قال قالوا يا رسول الله ما منا أحد الا ماله أحب إليه من مال وارثه قال: « **اعلموا انه ليس منكم أحد الا مال وارثه أحب إليه من ماله مالك من مالك الا ما قدمت ومال وارثك ما أخرت**» "، قال وقال رسول الله ﷺ: « **ما تعدون فيكم الصرعة** » قال قلنا الذي لا يصرعه الرجال قال قال: « **لا ولكن الصرعة الذي يملك نفسه عند الغضب** » قال وقال رسول الله ﷺ:« **ما تعدون فيكم الرقوب** » قال قلنا الذي لا ولد له قال: « **لا ولكن الرقوب الذي لم يقدم من ولده شيئا** » (احمد ٣٦٢٦)

نلاحظ أن السؤال هنا لم ينصرف إلى قضية عامة مثل مفهوم المفلس - مثلا - في الحديث السابق، ولكنه يتحدد في أمر يتعلق بالمتلقين أنفسهم بشكل صريح ومباشر: أيكم...؟ كما أن التعقيب على إجابة المتلقين لم يأت بإضراب عما قالوه لإقرار حقيقة أخرى، ولكنه جاء بإقرار المخاطبين بحقيقة لا خلاف عليها من مقتضيات النفس البشرية، ثم جاء التعقيب على

هذا الإقرار بإقرار يؤكد هذه الحقيقة، ثم ينصرف المقتضى التعليمي بعد ذلك إلى ما ينبغى أن يكون عليه العمل والسلوك لكى يتواءم مع هذه الحقيقة المقرة، وإذا كانت الغاية الإقناعية هنا تتخذ البرهان المبنى على القياس سبيلا لتحقيقها، فإنها لا تنفصل عن المتكأ السياقى بحال من الأحوال.

يستهل النبي ﷺ هذا الحديث الشريف بطرح السؤال: أيكم مال وارثه أحب إليه من ماله؟ وينبغى أن نتنبه هنا إلى أن السائل يعرف الجواب، فما من أحد يفضل مال وارثه على ماله، وهذا ما تضمنته إجابة المتلقين التي جاءت مؤكدة بأسلوب القصر، ومن هنا تنشأ الدلالة الإضافية للسؤال بوصفه ظاهرة بلاغية، فمعرفة السائل للإجابة تنفى دلالة الاستفهام التي تعنى طلب الفهم، وبذلك تنشأ دلالى الإقرار والإثارة لما يحققه السؤال من أبعاد نفسية عند المتلقى، فالسؤال بذاته مثير لذهن المتلقى بحثًا عن جواب، وهذا ما تحقق بالفعل من رد فعل المتلقين المتلقين الذين بادروا بالجواب الذي قصد رسول الله ﷺ إلى إقرار المتلقين به، لكى يكونوا هم الناطقين بهذه الحقيقة التي ينبغى أن يترتب عليها سلوك معين هو غرض الحديث الشريف، وبذلك تظهر الحكمة في استعمال الأساليب اللغوية المختلفة في إنتاج الظواهر البلاغية التي تتناسب مع الغاية التعليمية التبليغية، فبالسؤال تتم حالة التهيؤ النفسى عند المتلقى.

فإذا جاء هديه ﷺ بعد ذلك متضمنًا الإخبار عن جوهر الأمور التي قد ينشغل عنها الإنسان بعوارض الحياة الدنيا وجدنا هذا الهدى مصاغًا في الأسلوب الخبري المؤكد في قوله ﷺ " فإن ماله ما قدم، ومال وارثه ما أخر"، ونلاحظ أيضًا أن هذا الأسلوب تضمن بنية المقابلة التي تضع المتلقى أمام مقارنة بين الحالين والموقفين، وبذلك تتضافر الأساليب والعبارات وما حوته من ظواهر بلاغية في إنتاج دلالات الطلب المتعددة فمنها دلالات الأمر بما يتضمن من الحث على الإنفاق، والمبادرة إلى

البذل والعطاء بكل وجه وفى كل طريق، يدخل في ذلك الزكاة المفروضة وصدقة النفل وإكرام الضيف ومعاونة المحتاج وإقراض المقترض، فهذه الصور من العطاء و غيرها هي التي تمثل ثروة الإنسان الحقيقية، وهى كما نرى التي تمثل ما قدم الإنسان، ومنها دلالات النهي عن البخل والإمساك من جانب، والنهي عن التهاون في أمر الزكاة والصدقات من جانب آخر، أضف إلى هذا ما تأتى به دلالة الحب في السؤال: أيكم مال وارثه أحب إليه من ماله، من تقويم لحس المتلقى المستهدف بالغاية التعليمية وشعوره وميله القلبى بأن تجعل الإنسان يحب على إدراك لجوهر الأشياء، فماله الحقيقى هو الذي يقدمه وينفقه، ومال وارثه هو ما يؤخره ويدخره ويمسك عن إنفاقه.

ويأتي السؤال في حديث آخر ممهدًا لحثٍ مباشر على عمل على سبيل الإغراء المبنى على إقرار المتلقين بحقيقة دنيوية يأخذ الحديث في إقرارها ضمنيًا، ثم يأتي هذا الإقرار وسيلة لتمكين أمر غيبى يتعلق بالجزاء بعقد علاقة بين الأمرين الشاهد والغائب باستعمال أسلوب التفضيل على النحو التالى:

عن عقبة بن عامر قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن في الصفة فقال: « **أيُّكم يحبُّ أن يغدوَ إلى بُطحان أو العقيق فيأخذ ناقتين كوْمَاوين زَهْرَاوين بغيرِ إثمٍ بالله ﷻ ولا قطعِ رحمٍ ؟** » **قالوا: كلنا يا رسول الله، قال:** « **فَلأَنْ يغدوَ أحدُكم كلَّ يوم إلى المسجد فيتعلم آيتين من كتاب الله ﷻ خيرٌ له من ناقتين، وإن ثلاث فثلاث مثل أعدادهن من الإبل** » (ابو داود ١٤٥٦، احمد ١٧٤٤٤)

فالحديث على قصره يتضمن أسلوبًا حواريًا، بين النبي ﷺ وبعض أصحابه، إذ يبادرهم بالسؤال وينتظر منهم الإجابة التي قد تكون معروفة معلومة لديه، ثم يعقب على إجابتهم بخبر يوضح فيه أحد الفضائل التي يستحث المسلمين عليها ويدفعهم إليها دفعًا، ويتمثل ذلك في بيان جانب من فضائل القرآن الكريم، وفى أثناء بيانه ﷺ يضرب لهم مثلًا توضيحيًا لتتحق الغاية التعليمية خلال عدة ظواهر بلاغية:

أولها: الأسلوب الإنشائي الذي بدأ به النبي ﷺ الخطاب مع هؤلاء الصحابة وقد جاء في شكل سؤال، والسؤال هنا استفهامًا حقيقيًا لأنه يطلب له جوابًا، ولذلك نطق المتلقون بالجواب، وليس معنى أن ذلك الاستفهام حقيقي أن السائل يجهل الإجابة ولكن الاستفهام على الرغم من أنه حقيقي فإن له مغزى بلاغيًا، ويتحدد المغزى البلاغي للاستفهام هنا باستحضار رغبة المخاطب ويعد ذلك نوعًا من التنبيه الذي يجعل لمضمون التوجيه قبولًا عند المخاطب، ولم لا وقد نطق المخاطب نفسه بهذه الإجابة التي تتحدد في قول هؤلاء الصحابة: " كلنا يا رسول الله "، ويجب أن نتنبه في البناء النحوي للسؤال لأن فيه من الحث والإغراء ما يدفع المسلم دفعًا إلى الإجابة بالإيجاب، لأنه ذكر الناقة وما تستدعيه من قيمة مادية في حياة العرب في ذلك العصر، ثم وصفها بصفات تؤكد الإغراء والإقبال عليها، ثم يتضمن تركيب السؤال بعد ذلك احترازًا يدل على بساطة الحصول على هاتين الناقتين وسهولته وطيب مصدره، فهذا الحصول يتم بدون إثم ولا قطع رحم، وبذلك نبين دلالة الإغراء والحث على نص السؤال، ليكون لذلك كله في النهاية أثره الذي لا ينكر على ضمان إقبال المسلم على المقتضى التعليمي في الحديث.

ويتمثل الملمح البلاغي الثاني في الأسلوب الخبري الذي يطرح الأمر طرحًا دون إلزام، فيقول فيه النبي ﷺ " فلأن يغدو أحدكم كل يوم إلى المسجد " فلم يأت الأمر هنا مباشرًا أو ملزمًا وإنما جاء بطرح هذا الفضل الكبير طرحًا يترك للمسلم أمر الاختيار، فإن النبي ﷺ لا يلزم المسلمين بأمر يشق عليهم، وإنما تأتي أوامره التي تتضمن شيئًا من التكليف الذي يتطلب جهدًا اختيارية، يكتفي فيها النبي ﷺ بالحث والإغراء بصور شتى، فالأمر بيان للخير ليس فيه القطع والإلزام الذي نجده في النهي، وإنما هي أوجه عدة من الخير فليأت كل مسلم بما يطيق.

ونلاحظ أيضًا أن الأمر جاء مطلقًا لسائر المسلمين الشاهدين والغائبين، لا يتحدد بأحد أو بمجموعة منهم وإنما هو أمر عام لمن أراد، ويدخل ضمن المقتضى التعليمي قوله ﷺ: " كل يوم " الدال على الحث على مداومة العمل والسعي إليه، كما تضمن الأسلوب الخبري هنا أيضًا قيمة أسلوبية أخرى لها فاعليتها في الإغراء بهذا الفضل والحث عليه، لقوله ﷺ " وإن ثلاث فثلاث، مثل أعدادهن من الإبل " والإغراء هنا مبعثه الاستزاده من الخير، وهكذا يترك النبي ﷺ الزيادة مطلقة بلا حدود.

أما الملمح البلاغي الثالث فيتجلى لنا في المثل الذي جاء في أسلوب التفضيل، ويتجلى ذلك لنا في أنه ذكر الشئ الأقرب إلى إدراك المخاطب والذى يتمثل في أمر مادى هو الناقة، فالشئ المادى أقرب إلى الإدراك من الشئ المعنوى، والشئ الحاضر الملموس بالحواس أقرب إلى الإدراك من الأمور الغيبية، وبذلك يأتي هذا الأمر المادى معينًا على تصور الأمر الغيبى المتمثل في الجزاء، فالتفضيل يحمل المتلقى على تصور ينعكس على السلوك البشرى، وقد جاء المثل المضروب في تركيب أسلوب التفضيل بعد أن أجاب المخاطبون الشاهدون بما لا يخرج عن إجابة المخاطبين الغائبين من الإقبال الذي يظهر مدى استجابتهم وموافقتهم لما سيطرح عليهم بعد ذلك، ويأتي استعمال الفعل المضارع " يتعلم " الدال على الاستمرار من ناحية، ليضيف دلالة حسن الاهتمام بالقرآن الكريم من ناحية آخرى، فالتعلم لا يجعل الأمر قاصرًا على التلاوة والحفظ فقط، وإنما يتعدى ذلك إلى التدبر والتأمل والمدارسة.

ومن الأنماط الحوارية ما يأتي بطلب الموعظة: عن أبى نجيح العِرْبَاض بن سارية رضي الله عنه قال: وعظنا رسول الله ﷺ موعظة بليغة وجلت منها القلوب وذرفت منها العيون فقلنا: يا رسول الله كأنها موعظة مودع فأوصنا، قال: « **أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن تأمر عليكم عبد**

حبشى، وإنه من يعش منكم فسيرى اختلافًا كثيرًا، فعليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عَضُّوا عليها بالنواجز، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة » (رواه أبو داود ٤٦٠٧، الترمذى ٢٦٧٦، ابن ماجه ٤٢، أحمد ١٧١٨٤، ١٧١٨٥، الدارمى ٩٥، ابن حبان ٥، المستدرك ٣٢٩، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣)، وفى موضعين زيادة: " فإنما المؤمن كالجمل الأنف حيثما قيد انقاد "(ابن ماجه ٤٣، أحمد ١٧١٨٢)

لاتنفصل المقدمات الأولى التي قدم بها الصحابى راوي الحديث عن بلاغة الحديث وما جاء فيه من أقواله ﷺ، فإن هذه المقدمات عناصر سياقية يتخلق فيها النص البلاغي، فكأنها بالنسبة له الرحم التي يولد منها، ومن ناحية أخرى فإن الوقوف على تلك الملابسات الخاصة لكل نص تعين بشكل كبير على الوقوف على بلاغيات النص، لأن بلاغة النص إنما هي خصوصية يتفرد بها النص عما سواه من النصوص، ومن ثم فإن رؤية النص البلاغي بمعزل عن تلك الملابسات تظل قاصرة عن إدراك الإمكانيات التأثيرية والوسائل التعبيرية التي يعتمد عليها النص في الوصول إلى تحقيق غايته الدلالية، تلك التي تُسلِم إسلاما تلقائيًا إلى تأويل النص.

أما عن علاقة الملابسات هنا بنص قول النبي ﷺ وبلاغياته فإن اللافت هنا أن الموعظة التي ترتب عليها طلب الوصية كانت موعظة حارَّةً شديدة التأثير بدليل قول راوي الحديث عنها أنها موعظة وجلت منها القلوب وذرفت منها العيون، ومن هنا كان ربط الصحابى لتلك الموعظة برحيل النبي ﷺ عن الدنيا، ومن هنا أيضا كان طلب الصحابى للوصية، وذلك يلفتنا إلى أن تلك النصائح التي تتلى على مسامعنا ليست كسائر النصائح، وإنما تتضمن من التركيز ما يتوافق مع كونها وصية، وأن الوصية إنما تكون آخرَ ما يود الإنسان قوله قبل موته، ولذلك تجمع بين تركيز القول، إلى جانب انتقاء الموضوعات التي تشكل أهمية خاصة، وإذا كانت تلك الوصية من النبي فلابد أن تجمع بين أمور عديدة من الخير في قالب بلاغي يتلاءم مع المناسبة.



الفصل الخامس

المعنى السياقى للأساليب الخبرية والتلطف في الطلب

- التشكيلات الأسلوبية والدلالية لأسلوب " لا يزال "

" لايزال " بصمة أسلوبية تحمل دلالة الطلب على الرغم من اتصالها الوثيق بالجمل الخبرية، إذ تدخل على الجملة الاسمية، والطلب فيها يتباين بتباين السياق، فقد تنتج دلالة التنبيه التحذيرى الذي يأتي فيه النهي خافتًا مضمنًا يستنبطه المتلقى بنفسه، فلا تستخدم فيه صيغ النهي المباشرة الصريحة " لا تفعل "، كما لم تستخدم فيه أساليب التحذير المعروفة " إياك " مثلًا، وقد تنتج دلالة الأمر وطلب الإلزام بالفعل والحث على الإنجاز مع مراعاة التلطف وفق الأبعاد السياقية المختلفة، ومن المعروف أن " مازال " تنتج دلالة الاستمرار في الماضى، أما الاستمرار في الحاضر والمستقبل فيدل عليه استعمال الفعل ما يزال أو لا يزال، ومن ثم ينصرف الطلب أمرًا أو نهيًا إلى المستقبل، وقد تكررت هذه الأساليب عشرات المرات وتباينت إلى حد تحتاج معه إلى بحث مستقل، وسنقف هنا على بعض النصوص التي تَحقَّقَ فيها هذا البعد، ومنها:

عن أبى هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: « **مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ الزَّرْعِ، لاَ تَزَالُ الرِّيحُ تُمِيلُهُ، وَلاَ يَزَالُ الْمُؤْمِنُ يُصِيبُهُ الْبَلاَءُ، وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ كَمَثَلِ شَجَرَةِ الأَرْزِ، لاَ تَهْتَزُّ حَتَّى تَسْتَحْصِدَ** » (مسلم ك صفة القيامة ٥٠٢٤، الترمذى ك الأمثال ٢٧٩٢، احمد م المكثرين ٦٨٩٤)

يضرب النبي ﷺ مثلين يحملان دلالة المقابلة، فالمثل الأول ضربه ﷺ للمؤمن وحاله في الدنيا من التقلب، والمثل الثاني ضربه ﷺ للمنافق وحاله في الدنيا من الثبات، وليس التمثيل هنا واقفًا عند حدود الدلالة الحرفية للمثل المضروب، ولكنه يتجاوز هذه الدلالة الحرفية لينقل نفس المؤمن إلى لون من التسرية والتبشير، بهما تتحقق الدلالة المضمنة المنتجة للظاهرة البلاغية، فإذا علم المؤمن هذه الحقيقة واقعًا فعليًا على لسان نبيه ﷺ تقبل تقلبات الدنيا وأحوالها به، لأن الدنيا ليست مبلغ علمه

ولا هي أكبر همه، وتستحضر المقابلة في نفس المؤمن صورة الكافر والمنافق، وكيف يؤخذ أخذة واحدة لتنقضى به الدنيا وقد خسر الدنيا والآخرة، لتتحقق بذلك التسرية، حيث يضع النبي ﷺ أمام المؤمن صورة منفرة لا يحب أن يكون فيها، ومصيرًا أليمًا لا يرضاه لنفسه، هو مصير المنافق الذي يجف عوده فيهوى دون أن يهتز، والتمثيل يحمل في طيه تصويرًا للمؤمن بالزرع الذي تقلبه الريح يمينا وشمالًا، ولكنها لا تقتلعه، فهو ثابت بثبات إيمانه في مواجهة هذه التقلبات، بيد أنه لا يقر له قرار ولا يهدأ له بال، فهو يحيا بيقينه الثابت بأن الدار الآخرة هي دار الخلود، ومن ثم فهو شاخص في تقلبات الدنيا إلى النعيم المقيم في الآخرة، ومن ثم يحمل التمثيل تصويرًا ضمنيًا للابتلاءات بالريح التي تدفع الزرع وتميله يمينًا ويسارًا، وفى هذها تصوير لواقع أمر المؤمن يدفعه إلى التحمل والرضا.

ويأتي أسلوب " لا يزال " مرتبطًا بالمثل الأول المتعلق بأمر المؤمن: " لاَ تَزَالُ الرِّيحُ تُمِيلُهُ، وَلاَ يَزَالُ الْمُؤْمِنُ يُصِيبُهُ الْبَلاَءُ "، وهو في دلالته على استمرار البلاء الذي يصيب المؤمن ينتج الطلب دلالة ضمنية يمليها السياق، إذ يحمل الدعوة إلى الصبر على هذه الابتلاءات التي لا تنقضى، فالمثل المضروب للمؤمن هو الزرع المتصف بأن الريح تميله باستمرار، إذ جاء الضمير العائد على الشجر مسندًا إليه في الجملة الأول، وجاء المؤمن مسندًا إليه في الجملة الثانية، تأكيدًا لاستمرار إصابة البلاء للمؤمن، وهذا الاستمرار ينتجه دالان: دال المثل المضروب، ودال التركيب النحوى " لا يزال "، ولا يخفى أن الخن الخبر هنا ليس مقصودًا لذاته فحسب، ولكنه ينتج ضمنيًا دلالة الطلب آلتي يمكن أن نحددها في الأمر بالصبر على البلاء.

وتتلاقى الظواهر الأسلوبية في هذا الحديث مع حديث آخر جاء فيه أسلوب ما يزال على هذا النحو: « **لا يَزَالُ البلاءُ بِالْمُؤْمِنِ أَوِ الْمُؤْمِنَةِ فِي جَسَدِهِ وَفِي مَالِهِ وَفِي وَلَدِهِ حَتَّى يَلْقَى اللهَ وَمَا عَلَيْهِ مِنْ خَطِيئَةٍ** » (احمد باقى م

المكثرين٧٥٢١، ٩٤٣٥، ١٥٠٤٣)، إذ لايكاد يخلو خبر من الطلب الضمني مهما كان خافتًا متواريًا غير باد.

عن أبي ذر قال: قال رسول الله ﷺ: « **لا يَزَالُ اللهُ ﷻ مُقْبلا عَلَى الْعَبْدِ وَهُوَ فِي صَلاتِهِ مَا لَمْ يَلْتَفِتْ فَإِذَا الْتَفَتَ انْصَرَفَ عَنْهُ** » (النسائى ك السهو ١١٨٢، ابو داود ك الصلاة ٧٧٥)

تتفاوت الدلالة التي ينتجها الأسلوب بين مرحلتين للقراءة - التلقى - فالسياق النحوى في جملة: " **لا يَزَالُ اللهُ ﷻ مُقْبلا عَلَى الْعَبْدِ وَهُوَ فِي صَلاتِهِ** " يأتي بحكم مطلق يتضمنه الخبر عن إقبال الله ﷻ على المسلم وهو في صلاته، مما يجعل الدلالة هنا - لو اقتصر النص على هذا الأسلوب الخبري - الترغيب في الصلاة والمداومة عليها وما إلى ذلك مما يتعلق بإقامة الصلاة، بيد أن هذا الحكم لا يلبث أن يتغير بدخول السياق النحوى في سياق النص، إذ تتحول الدلالة إلى طلب الكف الذي ينتجه التضامن السياقى بين التركيب السابق والاحتراز بجملة: " مَا لَمْ يَلْتَفِتْ " التي تأتى بمثابة الاستثناء المقيد للحكم المطلق الذي جاء به الخبر الأول، ثم يأتي أسلوب الشرط: " فَإِذَا الْتَفَتَ انْصَرَفَ عَنْهُ " ليؤكد على هذا الاستثناء، ومن ثم ينتج النص دلالة التحذير من الالتفات في الصلاة.

ويأتي أسلوب لا يزال في الإجابة عن سؤال سائل سال رسول الله ﷺ أن يخبره عن شيء من الطاعة يتشبث به، إذ كثرت عليه التكاليف، فيأتي الجواب: « **لا يَزَالُ لِسَانُكَ رَطْبًا مِنْ ذِكْرِ اللهِ** » (الترمذى ك الدعوات ٣٢٩٧، ابن ماجه ك الأدب ٣٧٨٣، أحمد م الشاميين ١٧٠٢٠، ١٧٠٣٧)

وعلى الرغم من أن الخبر هنا قد جاء في معرض الإجابة عن سؤال سائل فإنه ينتج دلالة الطلب، والطلب هنا إنما هو طلب الاستمرار بعد بيان المسئول عنه، فمضمون الإجابة يتحدد هنا في الذكر، ثم تأتى اللازمة

الأسلوبية: " مايزال " لتتضافر مع السياق اللغوى في إنتاج دلالة طلب الاستمرار في الذكر، ولا يخفى ما في هذا الأسلوب من العدول عن المقتضى السياقى المتعلق بالمرسل والمستقبل، فالسائل يطلب تكليفًا محددًا، وهذا الطلب من السائل يقتضى تحديد التكليف، وأول ما يستدعيه هذا السياق هو طلب الإلزام بفعل معين، ومن ثم يأتي الإعراض عن الإلزام عدولًا سياقيًا - إن صح التعبير - عن طلب الإلزام إلى الإخبار.

ولنا أن ننبه أيضًا إلى أن هذا العدول له ما يبرره سياقيًا، فطلب الإلزام وتعضيده بالضواغط إنما يكون عندما يتوقع المرسل عدم الاستجابة، أو عندما يكون التكليف عسيرًا عسرًا يحمل المتلقى على التهاون فيه، وقد انتفى الأمران، فالمتلقى الأول - السائل - يتوفر عنده الاستعداد للاستجابة والتحول بالطلب إلى فعل منجز، كما أن المطلوب نفسه من اليسر والسهولة بحيث لا يعسر الاستجابة له وإنجازه، ومن ثم يأتي الخبر " لا يَزَالُ لِسَانُكَ رَطْبًا مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ." ليحمل في طيه التلطف في الطلب، ليحقق بذلك نمطًا خاصًا من مراعاة حال المتلقى.

ثم يأتي السياق الداخلى ممعنًا في إقرار بُعد التلطف بالمجاز الاستعارى الذي جاء خبرًا لـ " لا يزال "، وكون اللسان رطبًا ليس من الأمور التكليفية في شيء، ولكنه حدث يعود على المتلقى بالنفع بالدرجة الأولى، لما فيه من الدلالة على الحياة، يبدو ذلك باستحضار نقيضه المتمثل في جفاف اللسان وما فيه من دلالة على الموت.

ولعل في تأخير التكليف المتمثل في " ذكر الله " في السياق النحوى إذ جاء في تركيب الجار والمجرور " من ذكر الله " أو " بذكر الله " المتعلق بخبر لا يزال " رطبًا " من اللطف والتلطف ما يؤكد ما ذهبنا إليه آنفًا، ففى تأخير التكليف رفق بالمكلف الذي وجَّههُ النص أولًا إلى فعل بعيد عن

التكليف بعملٍ أو الإلزام به " **لا يَزَالُ لِسَانُكَ رَطْبًا.**"

وقد يأتي الخبر بأسلوب " لا يزال " تعضيدًا للأمر الذي استُهل به النص، عن أبى هريرة أن رجلا قال يا رسول الله إن لى قرابة أَصلهم ويقطعونى وأحسن إليهم ويسيئون إلى وأحلم عنهم ويجهلون على فقال ﷺ: « **لَئِنْ كُنْتَ كَمَا قُلْتَ فَكَأَنَّمَا تُسِفُّهُمُ الْمَلَّ، ولا يَزَالُ مَعَكَ مِنَ اللهِ ظَهِيرٌ عَلَيْهِمْ مَا دُمْتَ عَلَى ذَلِكَ** » (**مسلم ك البر والصلة ٤٦٤٠، احمد باقى م المكثرين ٧٦٥١، ٨٩٧٥، ٩٨٩٤**)، فهنا لا يأتي أسلوب " لا يزال " خبرًا خالصًا خاليًا خلوًا تامًا من دلالة الطلب، إذ يكون الطلب سابقًا عليه ثم يأتي أسلوب " لا يزال " معضدًا العناصر السياقية الأخرى في إنتاج دلالة الطلب، ومنتجًا لطلب آخر يتمثل في طلب الاستمرار على هذه الحال، وتأتى " لا يزال " لتنتج دلالة التلطف في الإلزام، ذلك التلطف الذي يراعى أبعادًا سياقية تتعلق بنفس هذا السائل الذي ما سأل إلا بعد أن ضاق ذرعًا بصنيع هؤلاء معه، والتعليق على هذا الحديث في الفصل الذي تناول التشبيه.

ومثال ذلك أيضًا قوله ﷺ عندما رأى في أصحابه تأخرًا عن التقدم للصلاة: « **تَقَدَّمُوا فَأْتَمُّوا بِي وَلْيَأْتَمَّ بِكُمْ مَنْ بَعْدَكُمْ لا يَزَالُ قَوْمٌ يَتَأَخَّرُونَ حَتَّى يُؤَخِّرَهُمُ اللهُ** » (**مسلم ك الصلاة ٦٦٢، النسائى ك الإمامة ٧٨٧، ابو داود ك الصلاة ٥٨١، ٥٨٢، ٩٣٤، احمد باقى م المكثرين ١٠٧١٥، ١٠٨٦٢، ابن ماجه ك إقامة الصلاة ٩٦٨**)

فقد جاء الخبر هنا حاملًا دلالة النهي والكف عن التأخر، تأكيدًا للطلب الصريح الذي استهل به النص، كما جاء الخبر بمثابة الحكم والمبدأ العام الذي يتجاوز الخصوصية السياقية إلى بُعد إرشادى تعليمي بالانتقال بالسياق النحوى إلى جعل المسند إليه كلمة: " قوم " على إطلاقها الذي اكتسبته من التنكير.

عن سلمة بن الأكوع ﷺ قال، قال رسول الله ﷺ: « لا يزال الرجل يذهب بنفسه حتى يكتب في الجبارين فيصيبه ما أصابهم » (الترمذي ك البر والصلة ١٩٢٣)

جاء الأسلوب الخبري هنا في تركيب الجملة الاسمية المسبوقة بالفعل الناسخ " لا يزال "، وقد جاء هذا الفعل في الزمن المضارع لا يزال، ومن المعروف أن هذا الفعل يدل على الاستمرار، ومجيئه في صيغة المضارع يجعل الاستمرار متجاوزًا للزمن الذي قيل فيه، فهو متعلق بالمسند إليه: " الرجل "، وذلك يجعل الجزاء متعلقًا بتحقق دلالة الاستمرار في الشرط، ومن ثم نتبين أن الأسلوب هنا مشرب بدلالة الشرط، فالسلوك المشار إليه في الحديث الشريف " يذهب بنفسه " لا يتحقق جزاؤه: " يكتب في الجبارين، ويصيبه ما أصابهم " إلا إذا كان سلوكًا ملازمًا لصاحبه، كما تنتج دلالات التركيب هنا بُعدًا دلاليًا آخر مضمنًا يتحدد في الخبر الضمني عن رحمةالله ﷻ بالناس، فهو ﷻ لا يأخذهم بمجرد اقتراف إثم ولكن يأتي الإصرار على فعل الإثم علة لهذا العقاب.

فالاستمرار هنا ينتج من الدلالات المضمنة في التركيب ما يدخل به في حيز الظواهر البلاغية التي يتجاوز التركيب فيها المعنى الحرفي، لنرى دلالة الاستمرار هنا تحمل الاحتراز من أن يكون فعل هذا السلوك مرة واحدة، أو مرات قلائل يدخل به في دائرة الوصف بالجبار، ومن ثم يدخل به في دائرة العقاب الذي أصابهم، وبذلك يقترن العقاب بشرط الاستمرار في سلوك الكبر والعجب والإصرار عليه، ومن هنا يأتي فتح باب التوبة والرجوع لمن اقترف هذا الفعل مرة أو مرات قلائل ثم عاد، فلا تتحقق الصفة التي يتعلق بها العقاب إلا إذا توفر لها شرط الاستمرار، دلالة ضمنية أيضًا تنتجها خصوصية هذا التركيب.

ومن الظواهر البلاغية التي أنتجها هذا التركيب أيضًا هنا ظاهرة الكناية في الجملة الفعلية الواقعة خبر، تلك التي تحدد السلوك المحذر منه

ضمنيًا: " يذهب بنفسه "، بما تحمله من دلالات العجب والفخر والتكبر والخيلاء والاعتداد الزائد عن الحد بالنفس؛ لأن التركيب آثر عدم تحديدها في حدث واحد من هذه الأحداث التي تندرج تحت الذهاب بالنفس، ومن ثم يأتي دور المتلقى في تصور كل ما يمكن أن يندرج تحت هذا الحدث، فيذهب بنفسه كل مذهب من شأنه أن يفضلها على من سواها، ثم هو يتمادى في هذا الفعل ويداوم عليه حتى يصبح صفة ملازمة لا يستطيع التخلص منها.

ثم تأتى النتيجة " حتى يكتب في الجبارين فيصيبه ما أصابهم " مستحضرة ما يتعلق بالصفة من عقابٍ لمن اتصفوا بالجبروت في تاريخ الإنسانية، وكيف كانت نهاية هؤلاء الجبارين، وقد وردت سيرهم في القرآن وتصوير ما كانوا عليه من الإعلاء من شأن ذواتهم على الناس، حتى غرتهم أنفسهم بالاجتراء على الله ﷻ وادعاء الفضل كل الفضل لأنفسهم، وبذلك يدخل هذا النص مع نصوص أخرى فيستحضرها وكأنها داخلةٌ في بنيته، ويعد هذا الاستدعاء توظيفًا للأحداث التاريخية والنصوص التي وردت فيها.

وبذلك نرى أن هذه الظواهر البلاغية جميعها تتضافر لإنتاج دلالة الطلب، وأن الطلب هنا يتحدد في النهي عن هذا السلوك، وأن هذه الظواهر البلاغية على كثرتها وتداخلها لتدل دلالة واضحة على أن الإحكام هو غاية بلاغة الحديث الشريف، ومن ثم فالتصرف في الأساليب إنما يأتي لتحقيق الإحكام الملائم للمهمة الإبلاغية الإيضاحية للبلاغة التعليمية.

ويأتي الطلب في الحديث التالى مُضمنًا في الإخبار عن استمرار الخير تبعًا لاستمرار الفعل المطلوب إنجازه عن سهل بن سعد أن رسول الله ﷺ قال: « **لا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا عَجَّلُوا الْفِطْرَ** » **(البخاري ك الصوم ١٨٢١، مسلم ك الصيام ١٨٣٨، الترمذى ك الصوم ٦٣٥، أبو داود ك الصوم ٢٠٠٦، ابن ماجه ك الصيام ١٦٨٧، ١٦٨٨)**

تتحقق أولى الدلائل البلاغية في الأسلوب الخبري في الحديث بالإيجاز الذي انتظمت فيه عبارته، فهي لاتتعدى الجملتين، " لايزال الناس بخير " و " عجلوا الفطر " وبتأمل هذه العبارة على إيجازها نجدها تتناول أمرًا خطيرًا؛ لأنه يتعلق بخير الناس، وهل هناك أمر يمس حاجات الناس أهم من تحقيق الخير ودفع دواعي الشر؟

يلفت الحديث الشريف إلى أمرين على درجة كبيرة من الأهمية في أمر الإسلام والمسلمين، يتحدد هذان الأمران في الفطرة والالتزام، وقد أبان النبي ﷺ هذين الأمرين في دقة بلاغية نقف عليها من تأمل النظم، فهذه العبارة التي قامت في نظمها على بلاغة الإيجاز تتضمن أمرى الفطرة والالتزام، أما الفطرة فإن الإسلام كما نعلم جميعًا دين، ومن ثم تأتى الأوامر والنواهى ومطلق التكاليف موافقة للفطرة السليمة للإنسان، فليست التكاليف مخالفة لفطرة الإنسان، وما يكون في الالتزام بهذه التكاليف من قسر النفس وحملها على الاتباع إنما هو من قبيل حمل النفس على الالتزام بما تقتضيه الفطرة السليمة، ولاشك في أن فطرة الإنسان الصائم ترغبه في تعجيل الفطر، ومن هنا نتبين رحمة الإسلام في جعل رغبات الفطرة السليمة من العبادات، بل وضعتها بلاغة النبي ﷺ شرطًا لتحقق الخير واستمراره، فقد استعمل النبيﷺ الفعل المضارع " لاتزال " للدلالة على الاستمرار في الحاضر والمستقبل، كما أن دلالة الشرط بما فالحديث تجعل أمر التعجيل بالفطر عند دخول الوقت أكثر إلزامًا لأنه يتعلق به تحقق الخير واستمراره، وبذلك تنشأ دلالة الطلب بالأمر (عجلوا) من العلاقات القائمة بين المفردات في هذا التركيب الموجز إلا أن دلالة التركيب أقوى من الأمر المباشر بصيغة الأمر كما أوضحنا، ولأن الأمر هنا يتعلق بأمر من أمور الفطرة فقد جاء المسند إليه " الناس " عاما يشمل الناس جميعًا، أي يكون من علامات تحقق الخير في الناس كونهم يعجلون الفطر، والحديث

بهذا المعنى يلفت إلى دلالة أخرى تنسحب على امم غير المسلمين، يعضد ذلك قوله ﷺ في حديث آخر: « **لايزال الدين ظاهرًا ما عجل الناس الفطر؛ لأن اليهود والنصارى يؤخرون** » (٢٣٥٣سنن ابى داود)

كما يأتي النهي عن الدعاء بإثم أو قطيعة، أو الاستعجال أي طلب العجلة في الاستجابة للدعاء مضمنًا في الخبر في الحديث التالى: عن أبى هريرة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: « **لا يَزَالُ يُسْتَجَابُ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ يَدْعُ بِإِثْمٍ أَوْ قَطِيعَةِ رَحِمٍ مَا لَمْ يَسْتَعْجِلْ قِيلَ يَا رَسُولَ اللهِ مَا الاسْتِعْجَالُ قَالَ يَقُولُ قَدْ دَعَوْتُ وَقَدْ دَعَوْتُ فَلَمْ أَرَ يَسْتَجِيبُ لِي فَيَسْتَحْسِرُ عِنْدَ ذَلِكَ وَيَدَعُ الدُّعَاءَ** » (مسلم ك الذكر والدعاء ٤٩١٨، احمد باقى م المكثرين ١٢٥٣٨، ١٢٧٢١)، إذ اقترنت الاستجابة للدعاء بالكف عن هذه الأفعال.

وتأتى دلالة الحث على ارتياد المساجد والبقاء فيها مضمنة أيضًا في الخبر التالى: « **لا يَزَالُ الْعَبْدُ فِي صَلاةٍ مَا كَانَ فِي مُصَلاهُ يَنْتَظِرُ الصَّلاةَ وَتَقُولُ الْمَلائِكَةُ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَهُ اللَّهُمَّ ارْحَمْهُ حَتَّى يَنْصَرِفَ أَوْ يُحْدِثَ** » (مسلم ك المساجد ١٠٦١، ١٠٦٢، ابو داود ك الصلاة ٣٩٧، ٣٩٨، الترمذى ك الصلاة ٣٠٢، أحمد م المكثرين ٧٢٩٦، باقى م المكثرين ٧٤٨٠، ٧٥٥٣، ٨٧٥٦، ٩٠٠٥، ٩٩١٧)

وتأتى دلالة الطلب من مجرد الخبر عندما يحمل الخبر وصفًا بالتميز في الحديث التالى: " **لا يَزَالُ مِنْ أُمَّتِى أُمَّةٌ قَائِمَةٌ بِأَمْرِ اللهِ مَا يَضُرُّهُمْ مَنْ كَذَّبَهُمْ ولا مَنْ خَالَفَهُمْ حَتَّى يأتي أَمْرُ اللهِ وَهُمْ عَلَى ذَلِكَ**" (البخاري ك المناقب ٣٣٦٨، ٣٣٦٩، ك الاعتصام بالكتاب والسنة ٦٧٦٧، ك التوحيد ٦٩٠٥، ٦٩٠٦، أحمد باقى م المكثرين ٧٩٢٥، م الكوفيين ١٧٤٣٣، ١٧٤٦٢ وقد جاء في بعض الروايات لايزال اناس من أمتى ظاهرين على الحق)

إذ جاء الخبر هنا حاملًا بُعدى التميز لهذه الفئة الظاهرة على الحق، وبُعد الإلزام الناتج عن هذا التميز، وذلك من الإخبار عن مخالفة الآخرين لهم ومن استثنائهم من الأغلبية التي يُفهم ضمنًا أنها لن تكون ظاهرة على الحق، أو قائمة بأمر الله.

والحديث التالى يجمع بين دلالتى الأمر والنهي بسياقه الخاص، إذ جاء في تراكيب الجمل الخبرية المُضمنة للمقتضى التعليمي الطلبي في تدرج هادئ يجعله ضمن أساليب التلطف التي استوعبتها ظاهرة التضاد في روايتيه الآتيتين:

عن عبد الله بن مسعود: « **إِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَصْدُقُ حَتَّى يَكُونَ صِدِّيقًا وَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَّابًا** » (البخاري ٥٦٢٩، مسلم ٤٧١٩) وقد جاء الحديث بصياغة أخرى والروايات كلها عن عبد الله بن مسعود: « **لا يَزَالُ الرَّجُلُ يَصْدُقُ وَيَتَحَرَّى الصِّدْقَ حَتَّى يُكْتَبَ صِدِّيقًا ولا يَزَالُ يَكْذِبُ وَيَتَحَرَّى الْكَذِبَ حَتَّى يُكْتَبَ كَذَّابًا** » (احمد مسند المكثرين ٣٥٤١، ٣٧٠١، ٣٩٧٢)

يأتي هذا الحديث في صورة المقابلة بين سلوكين، السلوك الأول لا يتوفر لمسلم إلا زانه وقرب إليه خيرى الدنيا والأخرة، وهو سلوك الصدق أو خلق الصدق، لذلك يحثنا النبيﷺ عليه ويرغبنا فيه بإقامة الحجج والبراهين على جدوى الصدق ونفعه للصادقين إذ بلغ بهم أعلى الدرجات وأسمى المنازل، أما السلوك الثاني فهو سلوك الكذب الذي يحذرنا منه النبيﷺ، فما اتصف به إنسان إلا شانه، ويرَهِّبُنا من الاتصاف بهذه الخلق الذميم ببيان.سوء العاقبة التي ينحدر إليها من يتصف بهذه الصفة الذميمة.

وأول مظاهر بلاغته ﷺ في هذا الحديث الشريف يبدو أمامنا واضحًا جليًا في علاقة التضاد بين شقى الحديث، والتضاد هنا يسمى بالمقابلة لأنه تضاد بين عدة عناصر تتوزع بين موضوعى الحديث، فدلالة الحث والإغراء تقابل دلالة التحذير والتنفير، ودلالة الصدق تقابل دلالة الكذب، ودلالة البر تقابل دلالة الفجور، ودلالة الجنة تقابل دلالة النار، وهذه المقابلات المتعددة تُظهر الأشياء بأضدادها وتضع بين يدى المتلقى صورتين ضديتين، لتنتج دلالة الطلب الضمنية من أمر ونهى، فاستحضار صورة الجنة في مقابل صورة النار يحث المسلم على الاتيان بالعمل الذي

يقربه من الجنة، وينفره تنفيرًا من اقتراف العمل الذي يدنيه من النار، ووضع البر والفجور في تلك اللوحة اللفظية بموضعَ المواجهة لضدين يزيد المسلم حرصًا على البر ونفورًا من الفجور، فإذا ما كان ذلك كله يرجع إلى السلوكين المتقابلين (الصدق والكذب) استحضر المسلم ما يستتبع كل سلوك من آثار فزاده ذلك ترغيبًا في الصدق ونفورًا من الكذب، وبذلك تحقق البلاغة النبوية غايتها من التبليغ والتأثير والإقناع معًا.

ثم تجد ملمحًا بلاغيًا آخر وهو ما يسميه البلاغيون المشاكلة، ويبدو ذلك في استعمال الفعل يهدى مع الصدق والبر والجنة، واستعمال الفعل نفسه مع الكذب والفجور والنار، وإسلام الكذب إلى الفجور وإسلام الفجور إلى النار لا يعد في حقيقة الأمر من قبيل الهداية لكنه غواية وإسلام إلى عاقبة سيئة، لذلك جاء الفعل يهدى هنا على سبيل المشاكلة لما ذكر في الشق الأول من الحديث الذي تناول الصدق وعواقبه الطيبة في الدنيا والآخرة.

ثم يتحول الخطاب من إقرار الحقيقة المطلقة بالجمل الاسمية إلى إقرار الحقيقة نفسها باستخدام الأفعال يكذب ويصدق بالصياغتين: " لا يَزَالُ الرَّجُلُ يَصْدُقُ... ولا يَزَالُ يَكْذِبُ وَيَتَحَرَّى " و " وإنَّ الرَّجُلَ لَيَصْدُقُ حَتَّى يَكُونَ صِدِّيقًا... وإنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللهِ كَذَّابًا " والصياغتان تتفقان في إنتاج دلالة التحذير من الاستمرار في الكذب، فقد جاء فيهما طلب الصدق ضمنيًا، كما جاء طلب الكف عن الكذب ضمنيًا كذلك.

ثم نجد استخدامًا آخر لأسلوب قريب في صياغته ودلالته من أسلوب " لا يزال " وهو أوسلوب " مازال "، ونضرب له مثلًا بالحديث التالى:

عن زيد بن ثابت أنه قال: احتجر رسول الله ﷺ في المسجد حجرة، فكان رسول الله ﷺ يخرج من الليل فيصلى فيها، قال: فصلوا معه بصلاته - يعنى رجالًا - وكانوا يأتونه كل ليلة، حتى إذا كان ليلة من الليالى لم

يخرج إليهم رسول الله ﷺ فتنحنحوا ورفعوا أصواتهم ، وحصبوا بابه، قال: فخرج إليهم رسول الله ﷺ مغضبًا فقال : « **أَيُّهَا النَّاسُ مَا زَالَ بِكُمْ صَنِيعُكُمْ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنْ سَيُكْتَبُ عَلَيْكُمْ فَعَلَيْكُمْ بِالصلاةِ فِي بُيُوتِكُمْ فَإِنَّ خَيْرَ صلاةِ الْمَرْءِ فِي بَيْتِهِ إِلا الصَّلاة الْمَكْتُوبَةَ** » (البخاري ك الأدب ٥٦٤٨، مسلم ك صلاة المسافرين وقصرها ١٣٠١، ابو داود ك الصلاة ١٢٣٥، أحمد م الأنصار ٢٠٦٤٥)

إن الرسول الله ﷺ كان لا يغضب إلا لأمر يهم الإسلام والمسلمين، فما كان يغضب لأمر شخصي، أو لغاية ذاتية، ولذلك بين لنا في هذا الحديث الشريف سبب غضبه الذي ذكره راوي الحديث تعقيبًا على ما حدث من المسلمين في تلك الليلة، فما كان منهم من إلحاح أوضحه راوي الحديث بقوله: فتنحنحوا، ورفعوا أصواتهم، وحصبوا بابه، وإنما حدث ذلك كله منهم لأمر قد يحملهم ما لا يطيقون، يعرف ذلك منهم النبي ﷺ، وهوالحريص على المؤمنين الرحيم بهم، فقد تدفعهم الطاقة الإيمانية إلى فعل ما فعلوا، ولكن لأن أحب الأعمال عند الله تعالى أدومها وإن قل؛ فإن النبي ﷺ يحرص على ألا يكلف المسلمون بأمر يشق عليهم، فيؤدى ذلك إلى التوانى وعدم القدرة على المداومة والاستمرار فيه.

جاءت رواية هذا الحديث بملابسات سياق الموقف الخارجى الذي أدى إلى انفعال الغضب للرسول ﷺ كما نطقت بهذا الرواية، وقد انعكس ذلك على بعض الأساليب التي شكلت سياق النص، فهو يكره لهم هذا الإلحاح وبخاصة إذا كان سيؤدى بهم إلى نتيجة لا يقدرونها، ربما نلمح أول سمات هذا الانفعال في دلالة التركيب الأول النداء بـ " أيها الناس " الذي جاء في روايتين، فإن توجيه النداء إلى المسلمين بكلمة الناس يدل على شيء من التباعد النفسى الذي جاء هنا تلميحا وليس تصريحا لأنه ليس بعدا نفسيًا حقيقيًا، وإنما هو لون من ألوان التعليم والتربية على سلوكيات ربما لم يعتد عليها المتلقون قبل إسلامهم.

ثم يأتي الأسلوب الخبري بعد ذلك ليبين سبب النداء، الذي هو في الوقت ذاته سبب الغضب واللوم، يتضمن إلى جانب ذلك نوعًا من تبرير الغضب مبينًا أن ذلك الغضب إنما مصدره الحرص عليهم، وعلى ألا يتحملوا مالا طاقة لهم به، فيأتي فعل الاستمرار مازال، للدلالة على إلحاحهم في الطلب، ليأتي بعد ذلك مظهر الإشفاق والحرص على المسلمين في قوله ﷺ " حتى ظننت أن ستكتب عليكم "، وبعد أن بلغ بهم التوجيه مبلغه يأتي الأسلوب الإنشائي التوجيهى الذي يضع بين أيديهم البديل الذي لا يلزمهم إلزام الفرض المكتوب، ولكنه يجعل أمر صلاة الليل وفق الطاقة الفردية لكل مسلم، فمن يطيق فليأت منها قدر ما يستطيع، كما يحمل الأسلوب الإنشائي توجيهًا في الأحكام الفقهية خلاصته: أن صلاة المسلم النوافل في بيته من الأمور التي جاء فيها أمر النبي ﷺ صريحًا واضحًا، ولكنه ﷺ يبين في بلاغة محكمة أن الصلاة في البيت ليست أمرًا مطلقًا، ولذلك جعلها خير صلاة للمرء، ثم عاد واستخدم أسلوب الاستثناء الذي يجعل الصلاة المكتوبة خارج هذا الحكم، لأنها خير ما تكون في المسجد.

المضمنة في السياق اللغوى المهيئة للالتزام بمقتضاهما، تدخل هذه الوسائل الأسلوبية ضمن الملابسات السياقية، وهذا النمط من الضواغط السياقية والأسلوبية عرضنا لها في الأحاديث التي يرد فيها أسلوبا الأمر أو النهي صريحين، ولكن قد تكون هذه الملابسات السياقية وحدها، وبدون صيغة النهي أو الأمر منتجة لدلالة الطلب، الأمر أو النهى، أو تنتجهما معًا، ومثال ذلك هذا الحديث: « **نَضَّرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا فَحَفِظَهُ حَتَّى يُبَلِّغَهُ غَيْرَهُ فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقِيهٍ** » (الترمذي ك العلم ٢٥٨٠، أبو داود ك العلم ٣١٧٥، ابن ماجه المقدمة ٢٢٦، أحمد م المكثرين ٣٩٤٢)

- **التلطف بالسكوت وتفريغ السياق اللغوى من الطلب الصريح:**

اختلف الأصوليون فيما يتعلق بالأمر والحكم بالندب، فهل المندوب مأمور به أم لا؟ وكان من جملة ما استدل به الحنفية الحديث الشريف الذي تعلق الأمر فيه عن قصد وتصريح، إذ يقول النبي ﷺ: « **لَولا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلاةٍ** » (البخاري ك الجمعة ٨٣٨، ك التمنى ٦٦٩٩، مسلم ك الطهارة ٣٧٠)، فجاء الإحجام عن الأمر هنا صريحًا في الحديث مباشرًا، ولكنه في الوقت نفسه لم يأت خلوًا من دلالة الطلب، فإن الفعل المشار إليه هنا مطلوب إنجازه، بيد أن الحائل دون طلب الإلزام به هو المشقة، ومن ثم يأتي التصريح بالإحجام عن الأمر والإلزام معضدًا سياقيًا يُنتج بذاته دلالة الترغيب آلتي عدها الأصوليون ندبًا أو استحبابًا.

وقد جاء الامتناع عن الأمر صريحًا في حديث آخر بالسكوت عند السؤال الذي يطلب فيه المخاطب بيان الأمر من حيث الإلزام وعدم الإلزام، وهذا يؤكد لنا تأسيس السنة النبوية الشريفة لصيغة الأمر والنهي بما يتلاءم مع خصوصية السنة وحساسيتها السياقية والتشريعية بكل متعلقاتها، يتضح ذلك في الحديث التالى:

« **أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ فَرَضَ اللهُ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ فَحُجُّوا** » فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثًا، فقال رسول الله ﷺ " **لَوْ قُلْتُ نَعَمْ لَوَجَبَتْ وَلَمَا اسْتَطَعْتُمْ** " **ثُمَّ قَالَ « ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَاخْتِلافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشيء فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شيء فَدَعُوه** » (مسلم ك الحج ٢٣٨٠، النسائى ك مناسك الحج ٢٥٧٢، احمد باقى م المكثرين ١٠١٩٩)

وذكر النووى أن الأصوليين اختلفوا في أن الأمر هل يقتضى التكرار وذهب إلى أن الصحيح لا يقتضيه، والثانى يقتضيه، والثالث يتوقف فيما زاد على مرة على البيان فيريحكم باقتضائه ولا يمنعه، وهذا الحديث قد

يستدل به من يقول بالتوقف لأنه سأل فقال أكل عام، ولو كان مطلقه يقتضي التكرار أو عدمه لم يسأله ولقال له النبي ﷺ: لا حاجة إلى السؤال بل مطلقه محمول على كذا، وقد يجيب الآخرون عنه بأنه سأل استظهارًا واحتياطًا، وقوله: "ذروني ما تركتكم" ظاهر في أنه لا يقتضي التكرار، ثم لفت إلى أن قوله ﷺ: " فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم " من قواعد الإسلام المهمة ومن جوامع الكلم التي أعطيها ﷺ، ويدخل فيه ما لا يحصى من الأحكام كالصلاة بأنواعها، فإذا عجز عن بعض أركانها أو بعض شروطها أتى بالباقي.

ذكر الجاحظ في البيان والتبيين أن رسول الله ﷺ كان طويل الصمت، دائم السكت، يتكلم بجوامع الكلم، لافضل ولاتقصير، وكان يبغض الثرثارين المتشدقين، وإن إحدى الوصايا التسع التي أخبر رسول الله ﷺ أن الله أوصاه بها هي: " وأن يكون صمتي فكرًا "، وذلك يعنى أن الصمت ليس مطلقًا فكرًا، كما أنه ليس مطلقًا مستحبًا مستحسنًا، فالصمت أحيانًا كتمان للشهادة " ومن يكتمها فإنه آثم قلبه "، كما أن الصمت حيال أمور تستوجب القول إسهام في انتشار الفساد لأن " الساكت عن الحق شيطان أخرس "، ومن ثم فإن الصمت لايدخل مطلقًا في البلاغة كما أنه ليس مطلقًا بمستحسن، ولكن " حسن البيان محمود وحسن الصمت حكم "(٨)

كما أشار إلى حسن الصمت الذي يدخل ضمن سياسة البلاغة التي أشار إليها سهل بن هارون في قوله: " **سياسة البلاغة أشد من البلاغة، كما أن التوقِّي على الدواء أشد من الدواء** "(٩) وسياسة البلاغة أي تسييسها والدقة في استعمالها، فإذا كانت البلاغة شديدة لا تتوفر لكل إنسان، فإن القدرة على

---

(٨) الجاحظ: رسائل الجاحظ جـ ٤ ص ١٥١

(٩) الجاحظ: البيان والتبيين، مرجع سابق جـ ١ ص ١٩٧

التحكم فيها لا تتيسر لكل قادر عليها، وقد ذكر الجرجانى أن " الصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانًا إذا لم تبن "، كما يقول عبد القاهر في فاتحة باب " القول في الحذف "[10]

ومن ثم نلفت إلى مبدأ آخر من المبادئ التي أقرها هذا الحديث ونقترح أن نسميه بلاغة السكوت، وأود أن ألفت أيضًا إلى أن بلاغة السكوت قد تتخذ بعدًا آخر ليس هو المقصود هنا، ذلك بأنه في فترات القمع السياسى والكبت السلطوى لا يكون التعبير عن الرأى متاحًا، فيلجأ البليغ المتمكن إلى نوع من المراوغة البلاغية ليُغلف آراءه ببعض الحيل البلاغية مستعملًا دال السكوت حيلة بلاغية منتجة للدلالات، ولكن - كما ذكرنا - ليس هذا اللون هو المقصود هنا.

وتتخذ بلاغة السكوت بعدين: بعدًا دالًا إيجابيًا منتجًا لدلالات إيجابية، وذلك هو البعد المتوفر لبلاغة الحديث النبوي الشريف، وذلك أيضًا هو البعد الذي أسست له نظريًا هذه البلاغة، وبعدًا سلبيًا ولكنه دال أيضًا، وهو ما يمكن أن يسمى ببلاغة المقموعين، ولنقف بالتحليل عند هذا الحديث الذي يؤسس لدال السكوت في بلاغة الحديث النبوي.

إن أول ما يلفت الانتباه في بلاغته ﷺ في هذا الحديث الشريف دقة العبارة وإحكامُها، فقد جمعت الصياغة هنا ما يفى بإيضاح الأمر الذي يتناوله ﷺ في جانبى الحديث، ذلك الجانب الذي يستهله ﷺ بالخبر والأمر المباشرين، ثم الجانب الذي جاء هديه ﷺ فيه ردًا على سؤال السائل، وقد جاء البيان هنا في تركيز وإحكام بالغين، فالحديث يطرح الأمر بفريضة فرضها الله ﷻ، ولكنه مع ذلك جاء في كلمات قلائل تعلق بالذهن فلا تُنسى، ثم إن مجيء الأمر هنا غير محدد من الأمور المقصودة

(١٠) دلائل الإعجاز: ص١٤٦.

قصدًا، فهذا من مراعاته ﷺ لحال المخاطب فالقضية المطروحة هنا تهم كل مسلم، مهما كان حظه من العلم والمعرفة، ولذلك جاءت العبارة سهلة ميسورة، يقف الجميع على معناها دونما حاجة إلى بحث.

أما التركيب النحوى للصياغة فقد جاء دالًا بذاته، ودلالة التراكيب النحوية يختص بها علم المعاني فيما يسميه البلاغيون بخواص التراكيب في علوم البلاغة، وقد جاء التركيب النحوى في العبارة الأولى التي تضمنت هديه ﷺ المباشر " يا أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا " موزعًا بين الأسلوب الخبري والإنشائي، فاستهله النبي ﷺ بالنداء " يا أيها الناس " وهو أسلوب إنشائى غرضه التنبيه ولفت النظر واستحضار العقول لما سيقال، ثم يأتي الأسلوب الخبري بعد ذلك " قد فرض الله عليكم الحج " والتأكيد هنا بدلالة التركيب الذي تصدر بحرف التوكيد قد، وبدلالة المفردات بذاتها، فكلمة فرض دالة بذاتها على أهمية هذا الأمر المفروض، وإذا أضفنا إلى ذلك كونَ هذا الفرض من الله ﷻ تبين لنا أن الأمر من الخطورة بحيث يتضمن هذه التأكيداتِ جميعِها، ثم يأتي الأسلوب الخبري الثاني " فحجوا " ممهدًا له بالتأكيد في الأسلوب الخبري السابق ليكون ذلك أدعى للاستجابة وأخذ النفس بالتنفيذ، وبذلك يأتي اختيار الأساليب دالًا على معرفة دقيقة، يلفتنا إليها - إلى جانب ما قدمنا - ذلك الاستهلالُ الذي يدل على ثقة في المعرفة والعلم

يأتي الشق الثاني من الحديث متضمنًا الرد على سؤال أحد السامعين، وهو رد يبين الموقفَ الذي يجب أن يكون عليه المسلمُ تجاه هديه ﷺ فيتضمن الرد الأمرَ بالالتزام الصارم والنهي عن كثرة السؤالِ وعن الاختلاف، كما يتضمن حثَ المسلمِ على سرعة الاستجابةِ بأن يأتمرَ بما أُمر به، ويدع ما نهى عنه، وقد جاء حديث آخر في صحيح البخاري بهذا

الجزء الأخير فقط من الحديث على النحو التالي. عن أبي هريرة ﷺ، عن النبي ﷺ قال: « **دعوني ما تركتكم، إنما أهلك من كان قبلكم كثرة السؤال، واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شئ فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم** » (البخاري ٦٨٥٨)

وتؤثر بلاغة الرسول ﷺ وحسن بيانه هنا الأسلوب الخالي من المجاز والصور البيانية، فإن البلاغة لا تقتصر على ما يستلفت الانتباه من البيان، فلكل مقام مقال، ولاستخدام المجاز مقامه الذي يحسن فيه وتثرى الدلالة به، وللحقيقة مقامها التي تؤدى فيه دور البلاغ المبين، تلك المهمة التي شرف بها النبي ﷺ من أن الله أنزل إليه الكتاب ليبين للناس ما نزل إليهم، ولأن الموقف هنا موقف توجيه مباشر، ولأن الرسول ﷺ أوتى جوامع الكلم فهو يصل إلى أدق معانى التوجيه وأشملها في سلاسة ويسر بالكلمة المؤثرة البليغة والتركيب المحكم، يتجلى لنا هذا البيان الأخاذ في انسياب العبارة وتسلسلها وتنوعها بين الأساليب الإنشائية والأساليب الخبرية التي تقطرت من خلالها الدلالات، وأول ما يلفتنا من هذه الأساليب هو دلالة أسلوب الشرط " لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم " الذي يحمل في طيه لومًا لهذا السائل، ثم يأتي الأمر الأول في الحديث يدعو إلى مقابلة الفعل بمرادفه فمادام قد حدث الترك من النبي ﷺ اعلانًا لانتهاء كلامه وجب على المسلم أن يلتزم حدود ما قاله ولا يبحث في دقائقه وجزئياته المسكوت عنها، وهذا الأمر إلى جانب ما فيه من تأديب وتهذيب، بين من جهة أخرى علة الترك التي يغلِب أن تكون للتخفيف وأنه يترك ما ترك لحكمة فلا يذهبن الظن، بأحد أنه ترك عن غفلة أو نسيان أو قصور في البلاغ، ثم يضرب لهم مثلًا ليذكرهم بآفة ذلك الفضول والبحث عن أمور قد لا يجنى الإنسان منها إلا العنت والمشقة، مستخدمًا في ذلك أسلوب القصر الذي يبين في جلاء أن كثرة السؤال والاختلاف آفةٌ تكفى

لهلاك الأمة لأنها وحدها أهلكت أممًا سابقة، ثم تنساب الصياغة النبوية الشريفة في سلسل عذب من المفردات نحو المستقبل الآتى باستخدام اسم الشرط " إذا " الذي يبين معالم طريق المستقبل ويقر الوجه الأمثل الذي يجب أن يكون عليه المسلم تجاه نواهيه وأوامره ﷺ، وهنا تجد الحكمة البالغة في المقابلة بين أسلوبى الشرط فأحدهما يتناول النهي واجتنابه، والآخر يتناول الأمر والالتزام به، ذلك هو التقابل الملفوظ الواضح بين الشرطين وهناك تقابلٌ آخر.

يلتمس التماسًا من خلال هذه المقابلة ليؤكدها ويتأكد بها، ذلك هو التقابل بين منتهى الحزم والحسم في جواب الشرط ومنتهى الرفق واللين في جواب الشرط الأول " فاتوا منه ما استطعتم " ففى الأمور المنهى عنها لا مجال للاختيار أو التهاون بل لا مجال لإعمال العقل، ولا سبيل إلى الاستثناء، أما في الأوامر والطاعات فالانسان له طاقة وهذه الطاقة تتفاوت من إنسان لآخر لذلك جاء الأمر في جواب الشرط الأخير " فاتوا منه ما استطعتم " حاملًا في طيه أسمى معانى الرفق والرحمة لتجعل آخر ما يطرق السمع من كلام البشير ﷺ تلك اللمسة الحنون التي تطيب الخاطر كما تبررعلة مجئ الأمر الأول في الحديث عامًا بغير تحديد، وهنا تصبح البلاغة على لسان رسول الله ﷺ إبلاغًا وبيانًا، طلاقة وإيجازًا، تأثيرًا وإقناعًا، فالله تعالى أعلم حيث يجعل رسالته.

إن الصمت هنا جاء دالًا بذاته، فليس هو سكوت عن غفلة أو عدم معرفة، وإنما هو صمت له دلالته، ويدخل الصمت هنا في نطاق البلاغة لأنه يسهم في إنتاج الدلالة، بل إنه ينتج دلالة لم ينتجها دال النطق، كما أن دال الصمت جاء في هذا الحديث بصورتين، صورةِ الصمتِ في ذاته إذ سكت الرسول ﷺ عن بيان عدد المرات التي يؤدى فيها المسلم فريضة الحج، وفى الصورة الثانية جاء الصمت من خلال دلالة الكلمات في

مستويين، مستوى تفريغ المنطوق من الدلالة بحيث يكون كأنه صمت ومستوى الدلالة المنطوق بها وهى دلالة طلب الصمت المتمثل في قوله: " ذرونى "، ويمكننا الوقوع على بيان ذلك بالتحليل الآتى:

اولا: نجد الصمت في ذاته جاء في سكوت النبي ﷺ عن الإخبار عن عدد المرات التي يتحقق بها أداء الفريضة، فسكوته هنا يجعل تنفيذ هذا الأمر مرة واحدة محققًا لإستجابة المسلم وتأديته الفريضة، لأن ذلك لم يحدث في الصلاة مثلًا التي تحددت وتحددت مواقيتها وتأكد القول وتكرر بالمداومة عليها، فالسكوت هنا يجعل الحج مرة واحدة تحقيقًا لأداء الفريضة.

ثانيًا: أما إبراز دال الصمت من خلال دلالة الكلمات فقد جاءت صورته الأولى في قوله ﷺ " لو قلت نعم لو جبت ولما استطعتم " تلك العبارة الموجزة الدقيقة المحكمة جاءت بعد قول راوي الحديث تعليقًا على كلام السائل " فسكنا رسول الله ﷺ "حتى قالها ثلاثًا " وعبارته ﷺ " لو قلت نعم لو جبت و لما استطعتم " جاءت تأكيدًا عن هذا الصمت الذي أشار إليه راوي الحديث، فقد صاغ النبي ﷺ بدقة وإحكام بلغ بها أن تكون ردًا على السائل ولكنها - في الوقت نفسه - ليست إجابةً لسؤاله، فهو ﷺ لم يقل نعم، مبينًا أنه لو قال لو جبت ولن يقولها يدل على ذلك استخدامه حرف الشرط لو - بل سيسكت لأن استعمال حرف الشرط لو يدل على أنه لن يقول نعم، ومن هنا نجد نفى القول يعنى عدم وجود القول أي الصمت - إذن لماذا لم يقل لا صراحة، لأن لو قال " لا " لانتفى هذا الفعل عن القادر، وبذلك التفريغ للدلالة يرجعها النبي ﷺ لدلالة العبارة الأولى، ولكن العبارة هنا جاءت بحيث لا تسمح لسؤال آخر وبهذا الصمت يراعى النبي ﷺ حال غير المستطيع فلا يقول نعم، ويراعى في مدى ما يعرفه من الفضل والحيز في الحج حال القادر الذي يمكنه التزود.

أما المستوى الثاني الذي جاء دالًا على الصمت في المنطوق اللغوى

فقد كان بصريح النهي عن السؤال في الأمور المسكوت عنها وذلك في قوله ﷺ دعونى، الذي أخذ في تأكيده بضرب المثل من الأمم السابقة، ليصل إلى ختام القول في التأكيد على العمل بديلًا للكلام بوضع هذا القانون الذي يغلق باب الجدل في أمره ونهيه بصورة مطلقة: "فما أمرتكم به فاتوا منه ما استطعتم، وما نهيتكم عنه فدعوه ".

- ومن التلطف في الطلب ما جاء من أنه ﷺ دعى لطعام صنع له خامس خمسة فتبعهم رجل، فلما بلغ الباب قال له النبي ﷺ: « **إِنَّ هَذَا قَدْ تَبِعَنَا فَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَأْذَنَ لَهُ فَأْذَنْ لَهُ وَإِنْ شِئْتَ أَنْ يَرْجِعَ رَجَعَ فَقَالَ لا بَلْ قَدْ أَذِنْتُ لَهُ** » (**البخاري ك البيوع ١٩٣٩، مسلم ك الأشربة ٣٧٩٧**)

إن الغاية التعليمية وما يتعلق به من مسلك الإيضاح لتهتم بأدق الأمور، ويأتي هذا النص بالأسلوب الخبري المؤكد في مستهله، وقد يكون المتلقى هنا في غير حاجة إلى التأكيد، ولكن التأكيد هنا به من التلطف والاعتذار لهذا المتلقى الداعى مايبين لنا شفافيته ﷺ في علاقاته الاجتماعية مع أصحابه، فكأن رسول الله ﷺ ينفى بالتأكيد مسئوليته عن حضور هذا الذي لم توجه إليه الدعوة، وتتأكد لك هذه الدلالة إذا تأملت الإسناد الخبري في خبر إن والمحدد في قوله ﷺ " تبعنا " إذ أسند الفعل إلى فاعله الضمير المستتر العائد على ذلك الذي لم توجه إليه الدعوة، ولم يقل النبي ﷺ أحضرناه أو أتبعناه أو جئنا به أو حتى حضر معنا، لأن هذه الكلمات جميعها تجعله ﷺ شريكًا ومسئولًا في حضور هذا الرجل، وبذلك تأتى جملة " تبعنا " بدقة لا تتوفر لبديل لغوى آخر بهذا الإيجاز والوفاء بالمعنى، والقيمة البلاغية لهذا التركيب فيما يُنتج من دلالات ضمنية، فهذا التركيب دال على تبرؤه ﷺ من مثل هذا السلوك، وذلك يدل بدوره على أنه سلوك منكر لا ينبغى للمسلم أن يأتيه، كما أن تبرؤ النبي ﷺ من يفسح للداعى مساحة من الحرية لرفض حضور هذا الرجل،

فالرسول كما أنه غير مسئول عن حضوره فإنه لا يحزنه رجوعه، تتأكد لنا هذه الدلالة بالتخيير الذي أطلق الرسول ﷺ فيه الحرية كاملة للداعي بقوله ﷺ " فإن شئت أن تأذن، وإن شئت رجع ".

ومن نماذج التلطف أيضًا ما يُروى عن التأسيس لها في السياق العام بقوله ﷺ « **اشْفَعُوا تُؤْجَرُوا وَيَقْضِي اللَّهُ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ مَا شَاءَ** » (**البخاري ك البيوع ١٣٤٢**)، فالشفاعة تدخلٌ بين اثنين في علاقة ما بغرض التسامح في أمر ما من الأمور ويبين لنا النبي في هذا الحديث الشريف " استحباب الشفاعة لأصحاب الحوائج المباحة، سواء كانت الشفاعة إلى سلطان ووال ونحوهما أم إلى واحد من الناس، وسواء كانت الشفاعة إلى سلطان في كف ظلم أو إسقاط تعزير أو في تخليص عطاء لمحتاج أو نحو ذلك "، وينبغي ألا يُفهم من هذا الحديث أن الشفاعة مستحبة مباحة في الأمور كلها، فالشفاعة في حدود ما أحل الله وأباحه للناس، وعلماء المسلمين على أن " الشفاعة في الحدود حرام، وكذا الشفاعة في تتميم باطل أو إبطال حق ونحو ذلك فهي حرام ".

وقد شفع النبي ﷺ لأحد المسلمين عند زوجته فعن ابن عباس أن زوج بريرة كان عبدًا يقال له مغيث، كأني أنظر إليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تسيل على لحيته فقال النبي ﷺ لعباس: يا عباس: « **أَلا تَعْجَبُ مِنْ حُبِّ مُغِيثٍ بَرِيرَةَ وَمِنْ بُغْضِ بَرِيرَةَ مُغِيثًا** » فقال النبي ﷺ: « **لَوْ رَاجَعْتِهِ** » قالت يا رسول الله تأمرني؟ قال: « **إِنَّمَا أَنَا أَشْفَعُ** » قالت لا حاجة لي فيه.(**البخاري ٤٨٧٥**).

فالواضح الجلي هنا أن النبي ﷺ لم يأخذ المرأة بما لا تُحب، ولم يُلزمها بالاستجابة لشفاعته، وبذلك يضرب لنا النبي ﷺ مثلًا فيما يجب أن يكون عليه الذي يتصدر للشفاعة من المرونة وعدم الإلزام، وما يستتبع ذلك من صفاء النفس التي تستلزم من الشافع ألا يترك عدم الاستجابة في نفسه

شيئًا.

لقد تألف التركب النحوى لهذا الحديث الشريف من عبارتين موجزتين تتحدد الأولى في قوله ﷺ " اشفعوا تؤجروا "، ونلاحظ أن الحديث الشريف بدأ بالأسلوب الإنشائي الطلبي بالأمر بفعل الشفاعة ودلالته هنا تعليمية إرشادية، إذ يبين النبي ﷺ به الموقف الذي يجب على المسلم أن يتخذه إذا صادف ذا حاجة، ثم أعقبه بجواب الطلب الذي يبشر فيه النبي ﷺ بالأجر وفى ذلك تنبيه أيضًا إلى أن الأجر هو بغيةُ المسلم وهدفه، وما دامت الشفاعة لذوى الحاجات سببًا في تحقيق هذا الأجر وجب على المسلم السعى إليه والحرص عليه، وكم يحرم الممتنع عن الشفاعة نفسه من الأجر، لقد حرم نفسه من أجر اتباع النبي ﷺ والاستجابة لأمره، كما حرمها من الأجر الذي بشر به النبي ﷺ وأخبر في هذا الهدى الشريف، لقد نأى بنفسه عن أن يكون حضوره خيرًا لذوى الحاجات وأصحاب الأزمات، ولا أرى من يفعل ذلك إلا إنسانًا انطوت نفسه على نوازع الشر، ومن ثم وضعت البلاغة النبوية الجزاء ليعلم مثل هذا الإنسان أن فرحه بوقوع الضوائق والأزمات بعيره إنما هو حرمان لنفسه من خير وفير وأجر كبير.

أما الثانية فتتحدد في قوله ﷺ: " ويقضى الله على لسان نبيه ما أحب " أو " ما شاء "، وقد جاءت هذه العبارة في أسلوب خبرى تتفجر ينابيع بلاغته من إنتاجه لعدة دلالات بعد العبارة الأولى، إذ يُفهم منها أن الفعل الذي يقوم به الشافع ما هو إلا وسيلة لتحقيق الأجر والجزاء للشافع لأنه لاتجاوز كونَه سببًا، فليس هو الذي يقضى ولكن الله تعالى هو الذي يقضى على لسانه ما شاء، كما يولد أيضًا معنى من معانى نفى الحول والقوة عن الذات، والاعتراف بها لله ﷻ وحده، إذ ليست شفاعة الشافع هي علة قضاء، ولكنها قدرة الله ﷻ وإرادته التي شاءت لهذا الضعيف المأزوم اليسر والتفريج، كما شاءت لهذا الشافع الأجر والجزاء.



الفصل السادس

خبرية جواب الشرط

أشرنا في نهاية القسم النظرى إلى أن أسلوب الشرط في الحديث الشريف يمثل سمة أسلوبية لافتة، ولا أستطيع الادعاء بأن هذا القول ينبنى على استقراء إحصائى، ولكن ذلك لا يمنع من طرح المقدمات التي تعضد هذه النتيجة المبدئية، فأسلوب الشرط سمة لافتة بالقياس إلى أمرين، هما: غيره من الأساليب التي تعتمد عليها التراكيب في الأحاديث الشريفة، وبالقياس إلى الأساليب الأخرى في أنواع الخطاب المختلفة عند الأدباء والشعراء مثلًا، كما أن ذلك لايمنع أيضًا من محاولة التحليل البلاغي لأساليب الشرط في الحديث الشريف، وتحليل علاقات عناصرها الداخلية التي تحمل خصائص بلاغية تتعلق بدلالات التراكيب، ولعل في أسلوب الشرط ما يتواءم مع المقتضى التعليمي وما يتطلبه هذا المقتضى من الدقة والإحكام، لما يختص به أسلوب الشرط من تعلق المقدمات بالنتائج المعروف بالشرط والجزاء المعروف بفعل الشرط وجوابه، وليس بخفى انبناء المقتضى التعليمي في كثير من الأحيان على التحذير من العمل ببيان جزائه، أو الإغراء بعمل ببيان جزائه أيضًا، ومن ثم نقول بهذا التواؤم بين خصائص أسلوب الشرط والغاية التعليمية التي تهدف إلى التمكين للعقائد والسلوك في النفوس، والطرح الذي أضعه بين يديك في مستهل هذا الحديث هو أن عناصر أساليب الشرط - على كثرتها - تتفاوت بحيث يكون كل أسلوب له عناصره الخاصة التي تميزه عن غيره وتجعله متجددًا في الأحاديث المختلفة.

كما أشرنا أيضًا إلى أن أسلوب الشرط متردد - في ظنى - بين الخبرية والطلبية وفق العناصر اللغوية التي انتظم فيها، وبخاصة وفق جواب الشرط الذي قد ينحو بالأسلوب نحو الطلب الخالص أو ينحو به نحو الخبر، وسنحاول في الصفحات التالية أن نكشف عن حقيقة ذلك بتحليل

بعض الأحاديث، وسنقف على تحليل الأحاديث التي جاء فيها جواب الشرط أسلوبًا خبريًا.

أولا: تشكيلات الخبر في جواب شرط (لو):-

عن أبي هريرة ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول« **أرأيتم لو أن نهرًا بباب أحدكم يغتسل منه كلّ يوم خمس مرات، هل يبقى من درنه شئ؟** » قالوا: لا يبقى من درنه، قال: « **فذلك مثل الصلوات الخمس يمحو الله بهن الخطايا** » **(البخاري ٥٠٥، مسلم ٦٦٧، الترمذي ٢٨٦٨، النسائي ٤٦٢، ابن حبان ١٧٢٦)**

يدعو النبي ﷺ في هذا الحديث الشريف إلى الحرص على الصلاة والمواظبة على إقامتها، كما يبين - في الوقت ذاته - ما تعود به الصلاة على مقيميها من النفع والطهر والعفو والمغفرة، ولم يسلك النبي ﷺ في هذا الحديث سبيل الأمر والنهي والتوجيه المباشر، وقد جاءت هذه الدعوة في أسلوب الشرط بأداته (لو) وما تحققه من التخييل الذي يحمل المتلقى على تصور موقف من يمر أمامه نهر يغتسل فيه كل يوم خمس مرات، ليقترن به موقف آخر في التعقيب على الجواب الذي نطق به المخاطبون وينشئ التشبيه التمثيلى المتقن النابض الملموس، ولم يأت هذا التمثيل على الوجه الغالب في التشبيه فمن المعروف عند البلاغيين أن يكون المشبه به أعرفَ بجهة الشبه من المشبه، فيزداد المشبه وضوحا وجلاء في ذلك السياق الاستقرائى المنتظم في علاقة المشابهة، ولا يخفى أن الاغتسال في النهر هو الشئ المعروف المطروق في الواقع وهو الشئ الملموس المحس، ولكن الغرض من عقد العلاقة هنا يعود إلى المشبه به لبيان الاهتمام به - من ناحية - ولبيان أن المشبه به أعرف بجهة الشبه من المشبه، أي في صفة الطهر والنقاء هنا، وذلك ما يُطلق عليه البلاغيون التشبيه المقلوب.

وبالإضافة إلى ما يبينه هذا التشبيه هنا من أثر الصلاة في تطهير النفس وتنقيتها يضع بين أيدينا حقيقة أخرى نتلمسها خلف السطور استنباطًا، تتمثل هذه الحقيقة في المحافظة على الصلوات في مواقيتها فإن ذلك أدعى إلى الطهر والنقاء، لأن الاغتسال خمس مرات من النهر لو كان مرة واحدة لانتفى عنه أثرُ دوام الطهر والنقاء، ومن هنا أيضًا بيان الحكمة من أن الصلوات الخمس موزعةٌ على ساعاتِ اليوم ليله ونهاره، ولا يفوتنا أن نلمح في هذا الحديث ملمحًا آخر يتضمنه إيثار استخدام أسلوب الاستفهام، فاستهلال الحديث بأداة الاستفهام (الهمزة) واتباعُها بالفعل رأى والرؤية هنا عقلية ليست بصرية، إثارة للمتلقى، فالسؤال مفاجأة يدخل المتلقى حتمًا في صنع السياق ليس بتدبره مضمون السؤال فقط، ولكننا نجد المتلقى أمام سؤال آخر، هل يبقى من درنه شئ؟ فيَدخُل المتلقى بالإجابة (لا يبقى من درنه) في صنع السياق، ومن هنا يكون المتلقى أكثر التزامًا بما جاء في هذا السياق من هدى، إذ جعله النص شريكًا في إنتاج الدلالة بإقراره بهذه الحقيقة، ومن ثم كان أولى الناس بالالتزام بالصلاة، لا يقتصر ذلك على المتلقى الذي كان حاضرًا ومخاطبًا في الحديث، بل يتعدى ذلك إلى المتلقى بصفة عامة الذي يضم القارئ أو السامع على مر الزمان، ولعلك تدرك معى - بعد ما قدمنا - أن البلاغة النبوية هنا تقصد إلى الإثارة والتأثير والاقناع، وقد تم لها ذلك من خلال المقدمات والنتائج في التمثيل الذي حمل في طيه الحجة التخييلية التي تحمل المتلقى على التصور، بالتخييل الذي جاء منتظمًا في أسلوبى الاستفهام والشرط.

عن أبى هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: « **وَالَّذِى نَفْسِى بِيَدِهِ لَوْ لَمْ تُذْنِبُوا لَذَهَبَ اللهُ بِكُمْ، وَلَجَاءَ بِقَوْمٍ يُذْنِبُونَ، فَيَسْتَغْفِرُونَ اللهَ، فَيَغْفِرُ لَهُمْ** » (مسلم ٢٧٤٩، احمد ٨٠٦٨)، وفى صحيح مسلم عن أبى أيوب الأنصارى: « **لَوْ أَنَّكُمْ لَمْ تَكُنْ لَكُمْ ذُنُوبٌ، يَغْفِرُهَا اللهُ لَكُمْ، لَجَاءَ اللهُ بِقَوْمٍ لَهُمْ ذُنُوبٌ،**

يَغْفِرُهَا لَهُمْ » (مسلم ٢٧٤٨)، وفى رواية أخرى طويلة عن أبى هريرة: « **ولَوْ لَمْ تُذْنِبوا، لَجَاءَ اللهُ بِخلْقٍ جَدِيدٍ كَى يُذْنِبُوا فيَغْفِر** » (الترمذى ٢٥٢٦، أحمد ٨٠٣٠، ابن حبان ٧٣٨٧)، وفى رواية أخرى جاءت مصدرة بأداة الشرط لولا: « **لَوْلاَ أَنَّكُمْ تُذْنِبُونَ لَخَلَقَ اللهُ خَلْقًا يُذْنِبُونَ، يَغْفِرُ لَهُمْ** » (مسلم ٢٧٤٨ للترمذى ٣٥٣٩)

اختلفت الروايات فيما بينها في ذكر القسم في مستهل النص، كما اختلفت في بعض التراكيب والألفاظ، بيد أنها اتفقت جميعها في ذكر حرف الشرط (لو) التي جاء ما بعدها منفيًا، ونلاحظ أن روايتين جاءتا بأداة الشرط (لولا) وهو تفيد معنى (لو) الذي يكون ما بعدها منفيًا، وكأن لو بالنفى بعدها تفيد الامتناع لوجود الذي تفيده لولا، والمتأمل في تركيب (لولا) يجدها تتكون من (لو) و (لا) ومن ثم فهي الامتناع لوجود، بخلاف لو التي يأتي ما بعدها مثبتًا التي تعنى الامتناع للامتناع، ويأتي جواب الشرط في الأسلوب الخبري الذي تتحقق به دلالة طلب الاستغفار والإغراء به والحث عليه التي تمثل جوهر المقتضى التعليمي في هذا الحديث الشريف.

هذا الحديث الشريف على إيجازه يكتنز قدرًا هائلا من الدلالات، فإن أمر الذنب والاستغفار قد تناولته آيات قرآنية كثيرة، كما أشارت إليه أحاديث نبوية، إلا أن هذا الحديث يلفت إلى وجه يتعلق بالذنب والاستغفار لم تشر إليه هذه الأحاديث، وهذا في حد ذاته من الخصوصيات التي ينفرد بها هذا الحديث، وتجدر بنا الإشارة إلى أن الأحاديث التي تعرضت للاستغفار كانت تحث المسلم دائمًا على الإكثار منه بأوجه مختلفة ودلالات متعددة، إما بالنصح المباشر أو بالإغراء والحث ببيان فضل الاستغفار، وإما بالترهيب من الذنب وعقوبته، أما دلالة هذا الحديث فهي إلى التبشير أقرب منها إلى التحذير والترهيب.

لقد برزت بلاغيات الحديث هنا في إحكام العبارة ودقتها، وقد يظن القارىء العجل أن في الحديث دعوة صريحة إلى الذنب، وذلك لاستهلال النبي ﷺ بأسلوب القسم " والذى نفسى بيده " والقسم في حد ذاته من الأمور اللافتة لأنه ﷺ يتوجه بخطابه إلى المسلمين، وهو المصدق عندهم بل عند غيرهم أيضًا، ومن ثم لا تكون دلالة القسم هنا لاحتمال شك أو إنكار من المخاطب، ولكنها لأهمية القول الذي سيأتي بعد القسم، ولأن هذا القول فيه شيء من الغرابة على آذان السامعين وعقولهم، وكيف لا وقد صيغت العبارة بعد القسم في أسلوب شرط جاء فعل الشرط فيه مضارعًا منفيًا " لو لم تذنبوا " ومن هنا يأتي التوهم بأن يكون ذلك دعوة إلى الذنب، ولكن ليس هذا من الحقيقة في شيء.

فبالتأمل في جواب الشرط تجد أن فعل الذنب المسند إلى القوم المشار إليهم يعقبه فعل الاستغفار " لجاء بقوم يذنبون فيستغفرون " على الرغم من أن الفعل الأول المسند إلى المخاطبين لم يعقبه فعل الاستغفار، وما يدعو إليه الحديث إنما يأتي من دلالة جواب الشرط لا من دلالة فعل الشرط، وبذلك يتأكد لنا أن الأمر متعلق أساسًا بالاستغفار وبذلك تتأكد لنا عدة حقائق من خلال فهم البلاغة النبوية في أسلوب الشرط الذي تتكون منه التراكيب اللغوية لهذا الحديث، أهمها: أن الإنسان مهما كان حريصًا لابد أن يقع منه الذنب، والواجب عليه عند ذلك أن يلوذ بالاستغفار، وأن لا يمل الاستغفار مهما كانت ذنوبه، وبذلك يؤكد الحديث على ضرورة حرص الإسلام على السلام النفسى للإنسان، لأن عدم الذنب على الإطلاق من صفات الكمال المطلق، وليس هذا مما يتصف به الإنسان، وبذلك تجد الدعوة للاستغفار تنبنى على فتح باب الرجاء في المغفرة.

عن أبى ذر ﷺ قال: قال لى النبي ﷺ: « **لاَ تَحْقِرَنَّ مِنَ الْمَعْرُوفِ شَيْئًا، وَلَوْ أَنْ تَلْقَى أَخَاكَ بِوَجْهٍ طَلْقٍ** »

قوله ﷺ: "ولو أن تلقى أخاك بوجه طلق" روى طلق على ثلاثة أوجه: إسكان اللام وكسرها وطليق بزيادة ياء ومعناه سهل منبسط. فيه الحث على فضل المعروف وما تيسر منه وإن قل حتى طلاقة الوجه عند اللقاء

وينبغى أن نلتفت هنا أيضًا إلى أن المعروف لا يقتصر على لقاء الناس بوجه طلق فدلالة الامتناع في (لو) تجعل هذا الاقتصار ممتنعًا

وهنا يتأكد أن المقصود بقوله ﷺ " وَلَوْ أَنْ تَلْقَى أَخَاكَ بِوَجْهٍ طَلْقٍ " هو ضرب المثل وليس المقصود الحرفى، ودلالة المثل هنا من المعاني المضمنة التي تتحقق بها الظواهر البلاغية، وامتناع ألا يتيسر إلا ذلك القدر اليسير من المعروف، فما كان النبي ﷺ مغلاقًا للخير، بل كان مفتاحًا للخير مغلاقًا للشر.

عن أبى هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: « **لو يَعْلَمُ الْمُؤْمِنُ ما عِندَ الله من الْعُقُوبَةِ ما طمِعَ بَجنَّتِهِ أحَدٌ، ولو يعلم الكافرُ ما عِنْدَ الله مِنَ الرَّحْمَةِ ما قنط من جنَّتِه** » **(مسلم ٢٧٥٥، الترمذى ٣٥٤٢، أحمد ٨٣٩٦، ٩١٥٣، ١٠٢٨٥، ابن حبان ٣٤٥، ٦٥٦)**

امتناع القنوط (عدم الطمع في الجنة) لامتناع العلم بشدة عقوبة الله ﷻ، وامتناع الطمع (عدم القنوط من دخول الجنة) لامتناع العلم بسعة رحمة الله ﷻ، توازن يثير الدهشة إذ يجمع بين مطلق الأمل الذي لا حدود له، ومطلق الوجل والخوف والإشفاق إلى حد القنوط، نلمسه في هذه الدقة التي بلغت حد النهاية بالتخييل الذي يحمل المتلقى على تصور ما لايمكن تصوره، وهو ليس تصور رحمة الله في ذاتها، ولا هو تصور لعقوبة الله في ذاتها، وإنما هو تصور لعجز الإنسان عن تصور رحمة الله وكفى بذلك إدراكًا لسعتها، وهو تصور لعجز الإنسان عن تصور عقوبة الله وكفى بهذا التصور إدراكًا لشدتها، إنه تصور للامحدوية سعة الرحمة ولا

محدودية شدة العقوبة، أي أنه تصور لما لا يمكن تصوره، وهذا سر من أسرار استعمال لو في الحديث النبوي الشريف يقوم بتحقيق تصور للعلم مبنى في الأساس على امتناع العلم.

إن رحمة الله وسعت كل شيء بحيث لا يمكن أن يُتصور لها حد، فإنه تعالى لذو مغفرة للناس على ظلمهم، وإن عقابه لشديد أليم بحيث لا يمكن أن يُتصور له حد فإنه سبحانه لشديد العقاب، والواجب على المسلم أن يستحضر الأمرين يقينا وثقة ثابتة في القلب، فبالثقة واليقين في رحمة الله الغفور الرحيم لا ينقطع رجاءُ المسلم في ربه ولا يفارق حسن الظن بالله قلبه، ودوام الرجاء وحسن الظن بالله يجعل المسلم دائمًا قريبًا من ربه فيتحقق بذلك ما دعانا إليه النبي ﷺ في قوله " لا يموتن أحدكم إلاوهو يحسن الظن بالله ﷻ ".أما استحضار العقوبة فإنه يجعل درعًا واقيًا بين المسلم والمعصية، واستعمال لو في أسلوب الشرط الذي يتألف منه الحديث الشريف يكشف عن دلالة استحالة الوقوف على معرفة مقدار ما عند الله من العقوبة، واستحالة الوقوف على حدود رحمته ﷻ ، وفى ذلك بيان لعظمة الأمرين معًا.

ونلاحظ أن فعل الشرط في الجملتين هو (يعلم) ولكنه أسند في الجملة الأولى إلى المؤمن على الرغم من أنها تتناول الحديث عن العقوبة، وفى الجملة الثانية أسند الفعلُ نفسُه إلى الكافر على الرغم من أنها تتناول الحديث عن الرحمة، وذلك يبين لنا سر التركيب اللغوى المحكم في الحديث الذي يرمى إلى بيان تعظيم الأمرين لتعتدل نفس المؤمن فيكون لها من الرجاء في الرحمة أملًا، ومن الخوف من العقوبة رادعًا عن المعصية.

فلا شك في أن العقوبة شيء هائل لا يقف على حقيقته أحد، ولذلك جاء جواب الشرط نافيًا أي أمل في دخول الجنة عند المؤمن، هذا لو انتفى عنه الطمع في الجنة، أي لو تحقق عنده العلم بعقوبة الله ﷻ، وإنه لن يعلم ذلك ومن ثم فلن ينتفى عنه الطمع في الجنة، ولا شك في أن ما عند الله من الرحمة شيء هائل أيضًا لا يقف على حقيقته أحد، ولذلك جاء الشرط يحمل دلالة نفى القنوط واليأس من إدراك الجنة، أي تحقق الأمل والرجاء في دخول الجنة عند الكافر، هذا لو علم مقدارَ ما عند الله تعالى من الرحمة، وإنه لن يعلم ذلك، وبذلك تتجاوز بلاغة النبي ﷺ الدلالة الحرفية للمفردات والتراكيب لتصبح الحقيقةُ التي يؤكد عليها النبي ﷺ دوامَ الخوف والرجاء اللذين يحققان للإنسان النجاة، فمهما تصور الإنسان عقوبة الله تعالى فإنها ستكون في الحقيقة أكبر من تصوره، ومهما تصور رحمة الله تعالى فإنها كذلك ستكون أكبر من تصوره، إنه تحقق لأقصى درجات الخوف والرجاء معًا في النفس، وبذلك يحمل التخييل باستعمال (لو) على وضع المسلم بين الخوف والرجاء فعقاب الله من الشدة والغلظة بحيث يجعل المسلم على وجل دائم وفى خشية دائمة، ورحمة الله من السعة بحيث لا تترك واحدًا خارج حدود الرجاء في الجنة.

عن أبي بن كعب قال: صلى بنا رسول الله ﷺ يوما الصبح فقال: « **أشاهد فلان؟** » قالوا: لا، قال: « **أشاهد فلان؟** » قالوا: لا، قال: « **إن هاتين الصلاتين أثقلُ الصلواتِ على المنافقين ولو تعلمون ما فيهما لأتيتموهما ولو حَبْوًا على الرُّكَب، وإن الصف الأول على مثل صف الملائكة ولو علمتُم ما فضِيلَتِه لابْتَدرْتُموه، وإن صلاة الرجل مع الرجل أزكى من صلاته وحده وصلاته مع الرجلين أزكى من صلاته مع الرجل وما كثر فهو أحب إلى الله عزوجل** » (سنن ابى داود ٥٥٤،، سنن الدارمى ١٢٦٩، صحيح ابن حبان ٢٠٥٦)

يضرب هذا الحديث الشريف ببنائيه الصياغيين الحوارى والإخبارى نموذجًا فريدًا في أدب التوجيه في البلاغة النبوية، ويمكنك الوقوف على ذلك إذا تأملت معى هذه الملاحظات:

لم يبدأ النبي ﷺ مباشرة في الشق الإخبارى من الحديث الذي يحمل في طيه التوجيه والإرشاد ويختص بالجانب التعليمي الذي يتحول بالعناصر السياقية والأبعاد التداولية دلالة الطلب، ولكنه بدأ بالشق الحوارى الذي تضمن سؤالين عن رجلين لم يحضرا صلاة الصبح، والسؤال في هذا السياق لا تقتصر دلالته على الغرض الإنشائي، فقد شاع في كتب البلاغيين القدماء والمحدثين أن السؤال استفهام، والاستفهام يعنى طلب، وهذا المفهوم ينكره السؤال في هذا الحديث، فالغاية من السؤال هنا ليست طلب الفهم، ولكنها غاية تعليمية في جوهرها، ومن هنا فهي إلى الخبر أقرب منها إلى الإنشاء، فالسياق هنا يؤكد أن هذين الرجلين اللذين لم يحضرا صلاة الصبح إن لم يكونا منافقين فإنهما لم يخلصا تمامًا من بعض خصال النفاق، يدل على ذلك الربط بين الشق الحوارى الذي تكون من سؤال النبي ﷺ وإجابة بعض الصحابة الذين شهدوا معه الصلاة.

الملاحظة الثانية أن الحديث عن خصلة النفاق في قلبَى هذين الرجلين جاء تَعريضًا ولم يأت صريحًا في الاتهام، يبدو ذلك واضحًا جليًا إذا تأملت قوله ﷺ " إن هاتين الصلاتين أثقل الصلوات على المنافقين"، فلم يقض الخبر هنا بالربط الصارم بين التخلف عن هاتين الصلاتين "العشاء والصبح" والنفاق، وفى هذا التعريض إلى جانب أدب الحديث دلالة على اتساع صدره ﷺ ورحمته التي تدع فرصة لمعاودة النفس ومراجعتها إذا علم هذان ما دار حولهما من حوار بين النبي ﷺ وأصحابه.

ثم تأمل التصوير المادى لهاتين الصلاتين بالحمل الثقيل على سبيل الاستعارة المكنية، فقد استعار ﷺ صفة الثقل وهى إنما تكون للأشياء المادية، للصلاة وهى ليست بالشئ المادى، وفى هذه الاستعارة دلالة على مدى تألم المنافق من أداء صلاة العشاء والصبح، فإنهما بالنسبة له كالحمل الثقيل الذي يود أن يستريح منه على الرغم من أن الغاية من الصلاة بلوغ الراحة بها لا منها.

ثم تأمل قوله ﷺ في الحث على صلاتي العشاء والصبح " ولو تعلمون ما فيها لأتيتموها ولو حبوًا على الركب " وفى هذا الحث كفاية عن مدى ما ينبغى أن يكون عليه حرص المسلم على المحافظة على صلاتى العشاء والصبح، فجواب شرط (لو) جاء في صورة الكناية التي تعتمد على إثارة العقل لأنها تأتى مصحوبة بالدليل فإن أقصى دلالات الحرص والمحافظة على هاتين الصلاتين أن يأتيهما المسلم وهو غير قادر على المسير، فيأتيها حبوًا لا سيرًا، وفى هذه الكناية إشارة منه ﷺ على فضل هاتين الصلاتين وما فيهما للمسلم من الخير، وقد انبنى على دلالة الامتناع في أسلوب حمل المتلقى على تصور الفضل الذي لا تحده حدود العقل البشرى ولا تدركه المعرفة البشرية، ومن هنا كان امتناع العلم في ذاته حمل على تصور لا محدودية الفضل، وكذا قوله ﷺ: « **وإن الصف الأول على مثل صف الملائكة ولو علمتُم ما فضِيلَتِه لابْتَدرْتُموه** » في فضل الصف الأول الذي يتوافق مع الأسلوب السابق في الحديث، كما يتوافق الأسلوبان مع أسلوب الشرط بأداته (لو) في الحديث السابق.

- **خبرية جواب شرط (من)**

نقف عند نصين جاء جواب الشرط فيهما في أسلوب خبرى خالص متبوعًا بصيغتى أمر ونهى صريحين يتوسطهما حرف العطف الدال على التخيير (أو)، ويأتي الإمساك عن مطلق الأمر ومطلق النهي متوائما مع ما

يقتضيه السياق الذي لا يتطلب أمرًا صريحًا أو نهيًا صريحًا، أو قل لا يحتمل الأمر أو النهي الصريحين، وذلك - على سبيل المثال - باشتمال السياق النحوى على التخيير، في الوقت الذي يأتي التخيير أيضًا فيه مفرغًا من دلالته التخييرية بفعل الملابسات السياقية اللغوية الأخرى، فجاء الإمساك عن الأمر والنهي هنا مضمنًا في الملفوظ اللغوى الذي فرغ التخيير من دلالته، إذ لم يعد ثم تخيير؛ لأن السياق يقتضى النهى، ولكنه ليس قطعًا بمطلق النهى، على نحو ما جاء في النصين التاليين:

عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: « مَنْ سَأَلَ النَّاسَ أَمْوَالَهُمْ تَكَثُّرًا فَإِنَّمَا يَسْأَلُ جَمْرًا فَلْيَسْتَقِلَّ أَوْ لِيَسْتَكْثِرْ » (مسلم ك الزكاة ١٧٢٦، أحمد باقى م المكثرين ٦٨٦٦، ابن حبان ٣٣٩٣)

يأتي هذا النص في إطار السياق العام للتشريع الإسلامى الذي يحرص على العفة ويحافظ على ماء وجهه، وقد جاء في حديث آخر " من يستعفف يعفه الله " إذ يدعو النبي ﷺ المسلم إلى أن يكون طالبًا للعفة، والتعفف هنا عن سؤال الناس عطاءً، فإن القعود عن العمل والعيش عالة على الناس سلوك لا يرضاه الإسلام، وقد نبه النبي ﷺ إلى ذلك كثيرًا وبين بيانًا عمليًا كيف ينأى المسلم بنفسه عن المسألة، وقصة الأنصارى الذي جاء يسأل رسول الله ﷺ معروفة ذائعة، إذ تعهده النبي ﷺ بالتوجيه والعناية والتابعة حتى حوله من رسائل إلى إنسان منتج قادر على الكسب من عمل يده، فبعد أن أصاب الرجل دراهم - كسبه، قال له النبي ﷺ: " هذا خير من أن تجئ المسألة نكتة في وجهك يوم القيام." كما وضع ﷺ منهجًا ثابتًا يضرب المثل بأبسط الأعمال وأيسرها، فأن يأخذ الواحد جملة فيحتطب خير له -أن يسأل الناس، و حدد طيب العيش في أن يأكل الإنسان من عمل يده، وفى هذا الحديث ينفر النبي ﷺ من سؤال الناس

فيجعله كجمرة من النار، وعلى الإنسان أن يحدد لنفسه إن كان يستقل من هذا الجمر أو يستكثر.

وقد جاءت العبارة الأولى في الحديث في تركيب أسلوب الشرط الذي يدخل ضمن الأساليب الخبرية التي لا تنفصل عن دلالة الإنشاء الطلبي، فهو يخبر عن الذي يسأل الناس بهدف التكثر وليس عن عجز يبين ذلك الدقة في استعمال التمييز " تكثرًا " وبذلك يُستثنى السائل نتيجة ظروف خاصة حددها النبي ﷺ في حديث آخر بقوله " إن المسألة لا تجوز إلا لذى فقر مدقع أو لذى غرم مفظع أو لذى دم موجع ". ويأتي جواب الشرط في بنية أسلوب القصر الذي يحدد تحديدًا صارمًا حقيقة واحدة تبين نتيجة السؤال، فليس السؤال إلا جمرًا من النار، والسائل إنما يحصل على قطعة من النار يقبض بيده عليها أو يضعها في جوفه، فأى إنسان يطيق ذلك، وبذلك تكتمل الدلالة البلاغية في ذهن المتلقى، وبذلك تتحقق دلالة الإنشاء الطلبي من اكتمال دائرة الدلالة التي تحمل في طيها نهيًا عن المسألة بتوضيح النتيجة الوحيدة الحتمية لها، ثم يأتي الأسلوب الإنشائي الطلبي الأمر (فليستقل أو ليستكثر)، والاستكثار ما هو إلا استكثار من الجمر، ولذلك فإن دلالة التخيير تحمل بعد التهديد والتخدير، لأن الاستكثار مع استحضار الخبر الأول " فإنما يسأل جمرًا " يتحول بالدلالة إلى التحذير، لأن بلاغته ﷺ قد وضعت النتيجة على العمل ماثلة بين يدى المتلقى، ولاشك أن استحضار هذه النتيجة التي تمثل عقابًا تبلغ غايتها من النهي عن القيام بهذا العمل، ومثال هذا النسق الأسلوبى نجده في الحديث التالى الذي اشتملت روايته على تمهيد سياقى جاء فيه أن رسول الله ﷺ سمع خصومة بباب حجرته فخرج إليهم فقال:

عن أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: « **إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّهُ يَأْتِينِي الْخَصْمُ فَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَبْلَغَ مِنْ بَعْضٍ فَأَحْسِبُ أَنَّهُ صَادِقٌ فَأَقْضِيَ لَهُ**

بِذَلِكَ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ فَإِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ فَلْيَأْخُذْهَا أَوْ فَلْيَتْرُكْهَا» (البخاري كتاب المظالم والغصب ٢٢٧٨، ك الأحكام ٦٦٣٤، ٦٦٤٥، ٦٦٤٨، ك الشهادات ٢٤٨٣، ك الحيل ٦٤٥٢، مسلم ك الأقضية ٣٢٣١، ١٢٥٩، ٥٣٠٦، ٥٣٢٧، ابوداود ك الأقضية ٣١١٢، ابن ماجه ك الأحكام ٢٣٠٨، ٢٣٠٩، أحمد ٢٥٤٠٩، ٨٠٤٤، ٢٤٤٩٠، أحمد ٢٥٤٠٢، ٢٥٤٩٢، مالك ١٢٠٥)

اختلفت الروايات في وصف ما يأتي به الخصم فجاء ذكر اللحن في خمس عشرة رواية على هذا النحو: « **فَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ** »، وفي رواية واحدة جاءت في مسند الإمام أحمد جاءت الصياغة على هذا النحو: « **وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَعْلَمَ بِحُجَّتِهِ** » (مسند احمد ٢٥٤٠٩)، وجاءت ثلاث روايات بذكر أبلغ على هذا النحو: « **فَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَبْلَغَ مِنْ بَعْضٍ** » (البخاري كتاب المظالم والغصب ٢٢٧٨، وكتاب الأحكام ٦٦٤٥، وكتاب الأحكام ايضًا ٦٦٤٨)

والروايات كلها تتفق في استخدام " لعل " الدالة على الترجي، وهي هنا تدل على الاحتمال وتغليب الظن، أما التفاوت بين العلم والبلاغة واللحن بين الروايات، فعلى الرغم من تغليب اللحن بين الروايات فإنها لا تتفاوت في الدلالة، إذ المقصود واحد؛ لأنه ينحصر في القدرة على بيان الحجة وتمكينها من نفس المتلقي، فجاءت « **فَلْيَأْخُذْهَا أَوْ فَلْيَتْرُكْهَا** » (البخاري كتاب المظالم والغصب ٢٢٧٨)، « **فَلْيَأْخُذْهَا أَوْ لِيَتْرُكْهَا** » (البخاري ك الأحكام٦٦٤٥) « **فَلْيَأْخُذْهَا أَوْ لِيَدَعْهَا** » (البخاري ك الأحكام ٦٦٤٨، احمد ٢٥٤٠٩)

- جاء النهي الصريح في صور مختلفة ولكنها متقاربة فمنه: « **فَلا يَأْخُذَنَّ مِنْهُ شَيْئًا** » (موطا مالك ١٢٠٥)، ومنه: « **فَلا يَأْخُذْهَا** » (البخاري كتاب الشهادات ٢٤٨٣، واحمد ٢٤٤٩٠)، ومنه: « **فَلا يَأْخُذْهُ** » وهو الغالب في التردد والتكرار (البخاري كتاب الحيل ٦٤٥٢ البخاري كتاب الأحكام ٦٦٣٤ مسلم كتاب الأقضية ٣٢٣١ مسلم الأقضية ٥٣٠٦ سنن ابن ماجه كتاب الأحكام ٢٣٠٨ احمد ٢٥٤٩٢احمد ٢٥٤٠٢)،ومنه: " **فَلا يَأْخُذْ مِنْهُ شَيْئًا** " (ابوداود كتاب الأقضية ٣١١٢ مسلم ١٢٥٩)،

وهـذا التـواتر فـي النهـي يعضـد بالتصـريح أن دلالـة النهـي هـي الدلالـة المقصودة حتى لو لم يكن مذكورًا كما هو الحال في بعض الروايات.

- التحول بالنهي إلى فعل مُنجز، فقد جاء الأمر الصريح في هذه الرواية مذيلًا بخبر عن رد فعل المتخاصمين على نهى النبي ﷺ الذي عقب عليه بخبر ترهيبى « **فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلا يَأْخُذْهُ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ يَأْتِي بِهَا إِسْطَامًا فِي عُنُقِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ** » فيأتي رد الفعل عند الرجلين بقول راوي الحديث: « **فَبَكَى الرَّجُلانِ وَقَالَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا حَقِّي لأَخِي** » فكانت هذه هي الغاية المبتغاة من النهي والتحذير والترهيب، ولذلك يأتي تعقيب الرسول ﷺ على قولهما بقوله: « **أَمَا إِذْ قُلْتُمَا فَاذْهَبَا فَاقْتَسِمَا ثُمَّ تَوَخَّيَا الْحَقَّ ثُمَّ اسْتَهِمَا ثُمَّ لِيَتَحَلَّلْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمَا صَاحِبَهُ** » (احمد ٢٥٤٩٢)

لقد جاءت بعض الروايات بالخبر الخالص دون ذكر لأمر أو نهى (مسلم كتاب الأقضية ٥٣٢٧، ابن ماجه كتاب الأحكام ٢٣٠٩، مسند أحمد ٨٠٤٤)، إذ جاء التعقيب على هذا النحو: " فَمَنْ قَطَعْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ قِطْعَةً فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ " وهنا يأتي الأمر والنهي الصريحين مسكوتًا عنهما، وعلى الرغم من عدم التصريح فإن النهي يظل هو الغاية الدلالية المقصودة في الحديث، وبذلك يأتي الخبر في ذاته مضمنًا دلالة النهي التي تأخذ سبيلها إلى نفس المتلقى حتى في حال عدم التصريح بها، ومن ثم يأتي الخبر المنتج دلالة النهي هو الظاهرة الأسلوبية التي احتفظت بها الروايات جميعها، وسواء ذكر النهي الصريح على لسان النبي ﷺ أو لم يُذكر فإن دلالة النهي هي المقصد، وهو المنتج الدلالى في حالى ذكر النهي الصريح أو السكوت عنه.

مما يأخذ بأيدينا إلى توقع أن يكون عدم ذكر النهي في هذه الروايات القلائل - ثلاث روايات من تسع عشرة رواية - ربما جاء نوعًا من الاختصار من الرواة لاكتفائهم بإنتاج الخبر لدلالة النهى، وبذلك يمثل هذا

الحديث نمطًا من أنماط الإمساك عن الأمر والنهي الصريحين وفق ما يقتضيه السياق، والسياق هنا يتعلق بأمر غابت عن النبي ﷺ شهادته بحيث لا يستطيع أن يلزم المتلقى بأمر أو نهى.

استُهِل النص بأسلوب القصر الذي يؤكد بشرية الرسول ﷺ وينحى عنه المعرفة المتجاوزة لمعرفة البشر، إذ ينفى ﷺ عن نفسه معرفة الغيب مقررًا الحقيقة التي كشفها القرآن الكريم في قوله تعالى: " قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى " ولكن ينبغى أن نتنبه إلى دلالة القصر في سياق الحديث الشريف، فالحديث جاء في معرض الحكم والقضاء في الخصومات بين الناس، ومن ثم يأتي التأكيد على بشريته ﷺ بأسلوب القصر هنا مقررًا الخُلق الذي يجب أن يتحلى به كل من يتصدى للحكم في الخصومات بين الناس، إذ يجب أن يتحلى بالتواضع نافيًا عن نفسه الإدراك الكامل لحقيقة أمور لم يشهدها، فلايدعى العلم ببواطن البشر الذين يتفاوتون صدقًا وكذبًا، كما يتفاوتون بيانًا وبلاغة في الدفاع عن أنفسهم أو إثبات حقوقهم، ولذلك أشار رسول الله ﷺ إلى هذا التفاوت في البيان بقوله: " فلعل بعضكم أن يكون أبلغ من بعض " من هؤلاء الخصم الذين يأتونه، فيأتي هذا البليغ القادر على البيان بحجج تشوه الحقيقة إلى حد تغيم معه الرؤية في نظر الذي يقضى، ولم يبرئ رسول الله ﷺ نفسه من ذلك، ولذلك نراه يقرر: " فأحسب أنه صادق، فأقضى له بذلك "، وفى ذلك توضيح لاستهلاله ﷺ بالتأكيد والقصر على بشريته، كما أن في ذلك أيضًا بيان لغاية غير سامية قد تستعمل البلاغة لها، وفى ذلك يقول سهل بن هارون " سياسة البلاغة أشد من البلاغة، كما أن التوقِّى على الدواء أشد من الدواء " وسياسة البلاغة أي السيطرة عليها والدقة في استعمالها، فإذا كانت البلاغة شديدة لاتتوفر لكل إنسان، فإن القدرة على التحكم فيها بحيث لا تستعمل إلا لكشف الحقيقة لاتتيسر لكل قادر عليها.

ثم يبين رسول الله ﷺ بأسلوب الشرط ما ينبغى أن يتحلى به كل مسلم يدخل طرفًا في الخصومة من خلق التسامح والعفة والقناعة بقوله: " فمن قضيت لـه بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار، فليأخذها أو ليتركها " فاستعمل اسم الشرط " مَنْ " ليشمل كل من قضى له بحق في خصومة، ثم جاء جواب الشرط في أسلوب القصر " فإنما هي قطعة من النار " وفى هذا الأسلوب قصر ﷺ كلَّ حق يُقضى به استنادًا على بيان وحجج قولية على كونه قطعة من النار، وهنا نتبين حقيقة هذا الحق وجوهر أمره، إن الخلق شعور وممارسة وسلوك، ليس شيئًا محددًا يأتي بالأمر أو النهى، ويُتعلم بالحمل عليه أو الزجر عنه، ولكنه يلتبس بالنفس من طول مكاشفتها ومجاهدتها، إن الخلق سلوك ينبغى أن يكون نابعًا من النفس، وذلك ما بينته البلاغة النبوية في براعة ويسر، إذ خير رسول الله ﷺ المحكوم له بالحق بين أن يأتمر بأخذ الحق أو يأتمر بتركه، فلم يأمر أمرًا صريحًا ولا نهى نهيًا صريحًا ليجعل المتلقى يعود إلى نفسه، ويتأمل الحديث تأملًا استرداديًا يكشف له عن العلاقات البنيوية بين العناصر اللغوية في هذا الحديث الشريف.

إن العلاقات الكامنة في نص الحديث الشريف تتجلى بالقراءة الاستردادية التي تكشف عن علاقات العناصر اللغوية وتضمناتها البلاغية، ولنبدأ بالأمر " فليأخذها أو ليتركها " ذلك الأمر الذي اكتفى البلاغيون في بيان أمثاله من أساليب الأمر بقولهم: إنه أسلوب إنشائى طلبى غرضه الإباحة، ولكننا نجد بعد تأمل الحديث وتدبر العلاقات الكامنة فيه أن مطلق الإباحة ليس مقصودًا هنا بحال من الأحوال، لأن دلالة هذا الأمر مرتبطة بأسلوب القصر الذي يستحضر ذات قائله ﷺ، فإذا كنا هنا نبيح لأنفسنا الاتكاء على المقولة البنيوية عن العلاقات بين العناصر اللغوية في النص، فإننا لا نقبل بحال مقولتهم عن انفصال النص عن ذات قائله، لا

لأنهم هم تراجعوا عن هذه المقولة، ولكن لأن نص الحديث شاهد على بطلانها، لأن هذه الذات لها حضورها الواضح في النص، كما أن لها خصوصيتها المتفردة التي تقضى لكل ذى عقل بأن هذه الذات ليست بذات مفكر أو فيلسوف، الأمر الذي يجعل تأملاتنا البلاغية ليست تأملات في بلاغة نص بليغ، ولكنه تأمل بحق في بلاغة الرسول ﷺ، فهذه الذات ماثلة في العبارة الأولى في الحديث، بل إنها تحمل خبرًا صريحًا عن هذه الذات " إنما أنا بشر "، ذلك الخبر الذي لا ينفصل عن العناصر الأخرى المكونة للحديث، فهذه الذات بهذا الخبر ترتبط أشد الارتباط بالظن الذي دل عليه الفعل " أحسب " فلو لم يكن الرسول ﷺ بشرًا لما كان علمه هنا ظنيًا يعتمد على الترجيح بين الأقوال، ولكان علمه يقينيًا حتى في هذه الأمور المعاشية، إن هذه الذات حاضرة أيضًا بالتغليب في التخيير بين الأمرين الذي سماه البلاغيون إباحة، فلا يخفى على ذى نظر أي الأمرين يفضل رسول الله ﷺ وإلى أي الأمرين يحفز.

ثم تأمل معى لطيفة أخرى في هذا الحديث، إذا كان الرسول ﷺ يمكنه أن يحصل على المعرفة اليقينية فهل سيكون رسول الله ﷺ هو الحكم في كل ما يعرض من خصومات في حياة المسلمين بعد موته لا يمكن أن يكون ذلك، ولكن سيتصدى للقضاء والحكم بين الخصم رجال يُسروا لأداء هذه المهمة، وهؤلاء متصفون بلا شك بالظن والترجيح في الوقوف على الحقيقة بين الخصم، وبذلك يأتي الحديث بيانًا للمسلمين خصومًا وقضاة وما يجب أن يكونوا عليه، فالقاضى يجب أن يكون على يقين بأن إدراكه للحقيقة إنما هو إدراك ظنى لأنه مبنى على حجة بلاغية قد تكون مشوهة للحقيقة، أما الخصم فيجب أن يكون على بينة من أن قدرته على البيان والاحتجاج قد تشوه الحقيقة إلى حد يحسب معه القاضى أنه صادق فيحكم له بشىء ليس من حقه ولذلك يجب أن يكون مقتصدًا في

حججه متحريًا الدقة والحقيقة، كما يجب أن يكون على بينة أيضًا من أن الحق الذي حُكم له به إنما هو حق مبنى على حكم ظنى ترجيحى، إنها بلاغة رسول يبنى أمة وتشريعًا باقيًا، لقد أدرك الفيلسوف اليونانى أفلاطون أثر البلاغة في تشويه الحقيقة، ولكنه لم يجد حلًا سوى رفضها، ولكن النبي ﷺ لأنه رسول الله ﷺ يضع أساسًا أخلاقيًا للحل، فيُحيل الإنسان إلى نفسه، ويجعل من ضميره رقيبًا عليه، ويستحث فيه خلق القناعة والعفة والتسامح حيال المحكوم له به بعد أن بين حقيقة موجِّهة لهذا الخلق بقوله ﷺ " **فإنما هي قطعة من النار** ".

وفى الحديث الآتى لا يأتي المقتضى الطلبي في الخبر في جواب شرط (من) موجهًا للمسلمين بذاته، ولكن هذا المقتضى الطلبي يأتي عبر سلوك الرسول ﷺ نحو نفسه وإلزامها، أي يأتي من الأسوة والقدوة في فعله ﷺ تجاه المسئولية، كما سنبين:

عن أبى هريرة ﷺ: أن رسول الله ﷺ كان يؤتى بالرجل المتوفى عليه الدين فيسأل: « **هَلْ تَرَكَ لِدَيْنِهِ فَضْلا** » فإن حدث أنه ترك لدينه وفاء صلى وإلا قال للمسلمين: « **صَلُّوا عَلَى صَاحِبِكُمْ** » فلما فتح الله عليه الفتوح قال: « **أَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ فَمَنْ تُوُفِّيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَتَرَكَ دَيْنًا فَعَلَيَّ قَضَاؤُهُ وَمَنْ تَرَكَ مَالا فَلِوَرَثَتِهِ** »(البخاري ٢١٧٦، ٥٠٥٦، ٦٣٥٠، مسلم ١٦١٩، ابو داود ٢٩٥٤، الترمذى ١٠٧٠)، النسائى ١٩٦٣، احمد ٧٨٨٦، ٩٨٤٧، ١٤٦٧١، ٣٠٦٣، ٤٨٥٤)، وفى موضع من البخاري: « **أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم فمن مات وترك مالا فماله لموالي العصبة ومن ترك كلا أو ضياعا فأنا وليه فلأُدعَى له** » (البخاري ٦٣٦٤) كلها عن أبى هريرة، وفى موضوع من مسند أحمد رواية عن جابر بن عبد الله قال: كان رسول الله ﷺ إذا ذكر الساعة احمرت وجنتاه واشتد غضبه وعلا صوته كأنه منذر جيش قال: « **صبحتم مسيتم** » قال: وكان

يقول: « **أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم ومن ترك مالا فلأهله ومن ترك دينا أو ضياعا فعلى وإلى فأنا أولى بالمؤمنين** » (احمد ٣٠٦٢)

النبي ﷺ أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وقد بين القرآن الكريم ذلك، ومن المعلوم أن السنة النبوية إلى جانب ما فيها من التشريع بوصفها المصدرَ الثاني للتشريع الإسلامى تأتى مفسرة للقرآن، كما تأتى تفصيلًا لمجمله، ووصفُ النبي ﷺ والإخبارُ عنه بأنه أولى بالمؤمنين من أنفسهم جاء في القرآن الكريم، وهذا الحديث الشريف يبين جانبًا من جوانب ولايته ﷺ بوضع ذلك الالتزام منه تجاه المؤمنين، ويؤكد ذلك السلوكُ العملى الذي يقوم به النبي ﷺ تجاه المؤمنين في الوفاء بدينهم والتزامتهم إذا ما انقطعت صلةُ أحدِهم بالحياة، وفى مقابل ذلك نجد سلوكًا عمليًا آخر يقضى فيه النبي ﷺ على نفسه بعدم الانتفاع من مما ترك المؤمن من مال، وبذلك يحدد ﷺ من واقع مسئوليته كيفية كونِه أولى بالمؤمنين من أنفسهم كما أخبر بذلك القرآن الكريم، يأتي هذا الإلزام في جواب الشرط الخبري بعد التمهيد بالأسلوب الخبري.

يبدأ الحديث الشريف بالأسلوب الخبري " أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم " ونلاحظ هنا أن المسندَ والمسنَد إليه الذي يتكون منه الإسناد الخبري جاء في تركيب الجملة الاسمية المبتدأ والخبر، ونلاحظ أيضًا أن الخبر هنا جاء اسمَ تفضيل، مما يستلزم وجود مفضلٍ عليه، ذلك الذي يضيف إلى الدلالة ثراء وتكثيفًا، فالدلالة هنا في الأسلوب الخبري توضح مدى مسئولية النبي ﷺ تجاه المؤمنين، وإذا نظرنا إلى العبارة بدون ذكر المفضل عليه " أنا أولى بالمؤمنين " تجدها تبين مستوى معين من هذه المسئولية، فإذا ما ذكر المفضلُ عليه " من أنفسهم " تبين لنا مستوى أعلى من المسئولية، ومدى حرص النبي ﷺ على المؤمنين، ومدى العلاقة

الحميمة القائمة على رباط وثيق وهى علاقة الإيمان والإسلام بين النبي ﷺ والمؤمنين، فهو ليس أولى بالمؤمن من أبيه أو أمه أو ابنه أو غير ذلك، ولكنه ﷺ أولى به من نفسه، وبذلك يتأكد مدى حب النبي لأتباعه ومدى التزامه قائدًا بتبعات هذا الحب والرباط.

قد يتبادر إلى بعض الأذهان أن قوله ﷺ " أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم " أنه له مالهم وعليه ما عليهم، ولذلك أتبع النبي ﷺ الخبر الأول بأسلوب شرط يوضحان حدود هذه الولاية، فيأتي أسلوب الشرط الأول موجزًا ومحددًا وحاسمًا في أنه لا ينال ﷺ شيئًا من مال المؤمن، وذلك في قوله " من ترك مالًا فلأهله " فليس ذلك من الولاية في شئ لأنها ولاية تكليف وليست ولاية تشريف، ولاية عطاء ومنح وليست ولايةَ أخذ ونوال، ولاية عفة ونزاهة وليست ولاية سلب وطمع، ولاية مسئولية يوضحها أسلوب الشرط الثاني " ومن ترك دينًا أو ضياعًا فإلي وعلى " فبقدر ما تبرأ ﷺ من الأخذ والنوال في الشرط الأول يتحمل، بقدر ما يتحمل وحده المسئولية في الشرط الثاني، ويتحملها بإصرار ورحابة صدر، يؤكد لنا ذلك تكرار حرف الجر " إلى وعلى " فكان من الممكن أن يُكتفى بأحد حرفى الجر، ولكن حرف الجر الثاني لم يأت زيادة في القول ففيه توثيق عهده ﷺ بتحمل هذه المسئولية بسعة صدر وبإصرار على تحملها، نخلص من هذا إلى أن المقتضى التعليمي الطلبي هنا يتمث في ضرب المثل بأخلاقه ﷺ ومواقفه.

عن أبى هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: « **مَنْ خَافَ أَدْلَجَ وَمَنْ أَدْلَجَ بَلَغَ الْمَنْزِلَ أَلا إِنَّ سِلْعَةَ اللهِ غَالِيَةٌ أَلا إِنَّ سِلْعَةَ اللهِ الْجَنَّةُ** » (**الترمذى ٢٤٥٠ صححه الحاكم في المستدرك ٧٨٥١، وفى رواية زيادة ٧٨٥٢، جاءت الراجفة تتبعها الرادفة جاء الموت بما فيه**).

يوضح الحديث الشريف أهدافًا مرحلية تُترجم إلى سلوكيات مرحلية عبر الشرط والجزاء المتلاحقين، ومن أهم أهداف المسلم أن يعمل لبلوغ

الجنة، وللوصول إلى هذا الهدف يحتاج إلى همةٍ ونشاطٍ للطاعة وبذلٍ لأقصى جُهد وأغلى وقت واغتنامه من أوله نفضًا للكسل ورفضًا للتسويف، وقد أوضح الحديث أن الأمور ترتبط نتائجها بمقدماتها فكلما صحت المقدمة صحت نتيجتها مرورًا بما بينهما من مراحل متتابعة، وقد جاءت بلاغة النبي ﷺ محققة لهذا الغرض، فالأساليب التي استخدمها متعاقبة الدلالات، إذ جعل الأسلوب الأول وهو أسلوب الشرط بمثابة المقدمة التي يستخلص منها نتيجة، مع أن هذا الأسلوب في حد ذاته يتألف من مقدمة ونتيجة، فمن خاف أسرع لتحقيق ما يرمى إليه وما يخاف فواته، وهذه حقيقة تامة في ذاتها، إلا أن البلاغة النبوية تجعل العبارات متماسكة النسيج اللغوى، محكمة الصياغة، فتلك الحقيقة ذاتها مقدمة لحقيقة أكبر منها، فإذا كانت تلك الحقيقة من الأمور التي لا يُختلفُ عليها إلا أنها واقع ملموس في حياتنا، فإن النبي ﷺ يجعلها مقدمة لحقيقة أعلى، فيجعل الأمر متعلقًا بالهدف في أسلوب الشرط الثاني، والهدف هنا بلوغ المنزل.

ومع أن الأسلوب قد تغير في الفقرة الأخيرة من الحديث إلا أن الحقيقة إنما هي النتيجة التي قُدِّم لها بأسلوبى الشرط، وتجد دقة البلاغة النبوية هنا في استئناف القول وكأنه بداية جديدة يتضح ذلك باستخدام ألا الاستفتاحية، وذلك قطع للكلام الأول واستئناف لكلام جديد يجذب انتباه المتلقى ويستوقف عقله وقلبه لما يسمعه، ويستخدم النبي ﷺ التوكيد في أسلوبين خبريين متتاليين المسند إليه فيهما واحد وهو "سلعة الله"، ولكنه يخبر عنها في المرة الثانية بالتعريف القاطع " ألا إن سلعة الله الجنة " ليستقر في نفس المسلم أن الجنة هي أقصى ما يطمح إليه من سعيه وهى المنزل الذي ينبغى عليه أن يسعى إلى بلوغه، ومن ثم يسعى وفق النهج الذي أقره أسلوبا الشرط إلى سلوك المقدمات التي تؤدى إلى هذه النتيجة التي هي الجنة.

عن سهل بن معاذ بن أنس الجهني عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: **« مَنْ أَكَلَ طَعَامًا ثُمَّ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الذي أَطْعَمَنِي هَذَا الطَّعَامَ وَرَزَقَنِيهِ مِنْ غَيْرِ حَوْلٍ مِنِّي وَلا قُوَّةٍ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ »** قَالَ: **« وَمَنْ لَبِسَ ثَوْبًا فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الذي كَسَانِي هَذَا الثَّوْبَ وَرَزَقَنِيهِ مِنْ غَيْرِ حَوْلٍ مِنِّي وَلا قُوَّةٍ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ »** (سنن ابى داود ٤٠٢٣ دون ذكر: وما تاخر، احمد ١٥٦٧٠، المستدرك ١٨٧٠، ٧٤٠٩، وفى الترمذى ٣٤٥٨، ابن ماجه ٣٢٨٥ دون ذكر: ومن لبس ثوبًا)

جاء أسلوب الشرط ثابتًا في المواضع كلها بهذا التركيب وعناصره المختلفة، ففعل الشرط هنا مقيد بالأفعال المعطوفة والتالية، وجواب الشرط جاء في أسلوبى الشرط في الأسلوب الخبري بما يحمله من تبشير يدفع إلى التحول بمقتضى الطلب إلى منجز.

نلاحظ أن صيغة الحمد المذكور في هذا الحديث تمضى لإقرار حقيقتين في نفس المسلم، وما نطقه بهما إلا إقرار ويقينًا بمضمونها، الحقيقة الأولى أن الله وحده هو الرازق المطعم، والثانية أن الإنسان لا حول له ولا قوة، ولذلك نجد الدقة والإحكام في بلاغة التركيب الذي يحمل الحقيقة الأولى في إسناد الأفعال إلى ذات الله ﷻ، حتى فعل الإطعام الذي قد يتوهم الإنسان أنه واقع منه تجعله بلاغة الحديث واقعًا عليه فالمسلم على ثقة ويقين كاملين حين ينطق بهذه الكلمات أنه لم يَطْعَم ولكنه الله هو الذي أطعمه، مؤمنًا بأن الله ﷻ هو الذي رزقه وهو الذي يسر له سبل الإطعام وهو الذي منحه القدرة على الانتفاع بالطعام الذي بين يديه، ومن هنا نجد الحكمة في الإسناد الخبري تجعل المطعم هو الله ﷻ والرازق هو الله ﷻ، ليتأكد لنا أن صيغة الحمد هذه استوجبت المغفرة لصاحبها والمداوم عليها لليقين الذي يعضدها في نفس المسلم ولكى يتم للمسلم هذا اليقين توقفه بلاغة الحديث على قدرته ليجد أنه لا يقدر على شئ، فينطق بكلماتٍ تبرئ نفسه من العجب والزهور وتضع هذه النفس حيث

وضعها الله ﷻ من الافتقار إليه والاعتراف له ﷻ بكل فضل وحول وقوة.

ثم تأتي جملة جواب الشرط في صورة التعقيب الذي يحمل النتيجة " غفر له ما تقدم من ذنبه " وليس بخفى أن مجيء هذه الجملة في صياغة خبرية لا يوارى الغاية الطلبية المضمنة فيها - كما ذكرنا - فهي محفزة ودافعة إلى التمسك بهذه الصيغة من صيغ الحمد، بما تحمله من مغريات الجزاء الوفير الذي يدفع إلى التمسك والتشبث، وبذلك يفتح هذا الحديث الشريف بابًا ويمهد سبيلًا للمغفرة، ولا شك أن المسلم الذي يستشعر ذنبه يكون تواقًا إلى هذه السبيل ما دام الذنب واقعًا منا لا محالة، لأن الإنسان فُطر على التقصير والنسيان، إنها كلمات قلائل يقولها المسلم تصل به إلى هذا الوعد الذي وضعه الحديث الشريف نتيجة لهذه الكلمات.

عن أبى سلمة: أنه كانت بينه وبين أناس خصومة فذكر لعائشة رضي الله عنها فقالت يا أبا سلمة اجتنب الأرض فإن النبي ﷺ قال: « **من ظَلَم قِيدَ شبرٍ من الأرضِ طُوِّقه من سبعِ أرضِين** » (**البخاري ٢٣٢١، ٣٠٢٣، مسلم ١٦١٢، أحمد ٢٤٣٩٨، ٢٤٥٤٨، ٢٦١٨٦، البيهقى ١١٣١٤، ١١٣١٥**)

لعل أول مايلفت في أسلوب الشرط هو إطلاق دلالة الظلم على من اعتدى بأخذ شيء ليس من حقه ولو كان بمقدار شبر، يدل على هذا التعميم استعمال أداة الشرط (مَنْ)، ثم يأتي فعل الشرط ليشمل أي إنسان وقع منه هذا الظلم ولو على قدر الشبر، ولا يفهم من ذلك الاقتصار على مقدار الشبر من الأرض، فالتصريح بالشبر هنا جاء على سبيل المثال وليس على سبيل التحديد، وفى ذلك تنبيه إلى أن من ظلم بأكثر من ذلك أو أقل فإنه واقع في الاعتداء والظلم.

ثم يأتي جواب الشرط ليفاجئ المتلقى بالأسلوب الخبري " طوقه من سبع أرضين " وتحمل هذه المفاجأة دلالتين: الأولى تنقض الدلالة الأولى

التي بينها فعل الشرط، والتي تعكس ما في نفس مرتكب الظلم، وربما ما في نفس غيره أيضًا، من التهوين من أمر هذا السلوك، وذلك بأن جملة جواب الشرط تبين أن حدود هذا الشبر لاتقف عند التحديد المسطح مما ظهر من الأرض، بل تتجاوز ذلك في المسئولية لتصبح حقيقة الأمر أنه مسئول عن امتداد هذا الشبر في سبع أرضين، وتلك الحقيقة وحدها تحمل في طيها رادعًا عن ارتكاب هذا الظلم، يعضد المقتضى الطلبي الضمني المتمثل في النهى، أما الدلالة الثانية فتتمثل في الجزاء الذي يبينه الفعل " طوقه " بما فيه من معانى التقييد التي تدل على المسئولية الحقيقية التي لن يستطيع الظالم الفكاك منها، فهو مطوق بها، وينبغى أن نتنبه أيضًا إلى البنية المجازية في الإسناد الخبري في جملة جواب الشرط، حيث استعير فعل التطويق لامتداد سبع أرضين، فالتطويق قد يحدث للإنسان على سبيل الحقيقة، ولكنه لايحدث من الأرض أو من امتداد سبع أرضين في الحقيقة، وعلى الإنسان أن يحاول تصور ذلك حتى يكون ناهيًا له عن الظلم الذي قد يندفع إليه بدافع الاستهانة، أما قيمة المجاز هنا فإنها تظهر في عدم إمكان تمثل الأرض طوقًا، وبذلك يفتح الدلالة لتصوُّر مدى تعظيم العقاب، ومهما عسر تصور ذلك فإن الدلالة تظل مفتوحة ارتباطًا بمدى التصور الذي فجره المجاز الاستعارى.

« **مَنْ صَلَّى صلاةَ الصُّبْحِ فَهُوَ فِي ذِمَّةِ اللهِ فلا يَطْلُبَنَّكُمُ اللهُ مِنْ ذِمَّتِهِ بِشيءٍ فَإِنَّهُ مَنْ يَطْلُبْهُ مِنْ ذِمَّتِهِ بِشيءٍ يُدْرِكْهُ ثُمَّ يَكُبَّهُ عَلَى وَجْهِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ** » (مسلم ك المساجد ومواضع الصلاة ١٠٥١، احمد م المكثرين ٥٦٣٢، م الكوفيين ١٨٠ ٦٠)

بين لنا النبي ﷺ في أحاديث كثيرة أنه أُمِر أن يقاتل الناس حتى يشهدوا أنه لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فإذا فعلوا فقد عصموا دماءهم وأموالهم، وبذلك الهدى ينبهنا النبي ﷺ أن تكون أحكامنا على ظاهر أمر الإنسان لا على بواطنه، فالله تعالى وحده هو الأعلم بالسرائر،

والنبى ﷺ يتبرأ من الحكم السرائر، ولو كان أحدٌ من البشر له فضل معرفة السرائر لكان رسول الله ﷺ أولى بذلك، وبذلك يضرب لنا مثلًا من نفسه هو بألا يتعدى الحكم على المسلم إلى ما لا يظهر من قوله أو عمله، وبذلك أيضًا ينهانا عن المضى في التفكير في سرائر الناس وما تكنه قلوبهم، وقد أكد النبي ﷺ على ذلك المبدأ في أحاديث كثيرة منها " من قال لا اله إلا الله وكفر بما يعبد من دون الله حَرُمَ ماله ودمه وحسابه على الله تعالى " وبذلك يتحقق بين أيدينا مثلٌ واضح جلى لما ينبغى أن يكون عليه أمرُ المسلم، فلا يتكهن بما تنطوى عليه نفوس الناس، ولا يجنح إلى الحكم على سرائرهم فالله وحده هو الأعلم بالسرائر وهو وحده يحاسب عليها.

وفى هذا الحديث يضعنا النبي ﷺ أمام تحذير وترهيب في أسلوب الشرط الذي استهل به هذا الحديث، والذى يقر في جوابه بأنه من صلى صلاة الصبح فهو في ذمة الله، أي في أمانة الله وضمانه ورعايته وعهده، وذلك يحمل من الترهيب ما يزع المسلم عن الاعتداء عليه أو محاولةِ النيلِ منه، لأن أسلوب الحديث يضع المسلم في مواجهة مع الله ﷻ ، فالاعتداء على هذا إنما هو اعتداء على حرمات الله تعالى، وأى إنسان يطيق الاعتداء على حرماته تعالى، وهو حاضر العقل يقظُ الإيمان، وهو يعلم في الوقت نفسه أنه في هذه المواجهة خاسرٌ لا محالة.

يأتي بعد ذلك نهى النبي ﷺ المؤكد بالأسلوب الخبري يضع الحقيقة المستقبلية واقعًا ملموسًا بين يدى المسلم، يبدأ النبي ﷺ ذلك في الأسلوب الإنشائي الطلبي الذي يفيض بدلالات التحذير والإشفاق على المسلم أن يقع في هذا الخطأ وهو لا يقدر عواقبه " فلا يطلبنكم الله من ذمته بشئ " ولعلك تلمس معى خرص النبي وتحذيره وإشفاقه في الاتيان بالفعل يطلب مؤكدًا، ففى التأكيد بيان لمدى حذره من أن يقع المسلم في هذا الخطأ.

أما الأسلوب الخبري الذي تلا هذا الإنشاء الطلبي فقد جاء مؤكدًا ومقرًا الحقيقة الغيبية، فهي حقيقة عن العاقبة التي يؤدى الإنسان بنفسه إليها إذا صدر منه هذا السلوك العدوانى، وتأمل بنية الخبر هنا لتجد بعد التوكيد أسلوب شرط تتدرج فيه البلاغة النبوية ببيان الخطوات التي ينحدر فيها صاحب هذا السلوك الذي يعتدى على حرمات الله تعالى، إذ تقرر البلاغة النبوية أن الله تعالى يدركه لا محالة وأن النتيجة الحتمية هي أن الإنسان لا يستطيع أن يفر من قضاء الله تعالى، ثم يعقُب هذه النتيجةَ نتيجةٌ أخرى تبين الجزاء المحتوم أيضًا بالعطف على الفعل يدركه، في قوله ﷺ ثم يكبه على وجهه في نار جهنم، والخبر في هذه الجملة الأخيرة يبين مدى الاستهانة بمن يفعل هذا الفعل، فهو يعيد عن التلطف والتكريم، إذ يسقطه الله في نار جهنم في أسلوب منفر من هذه العاقبة، لينعكس هذا التنفير تنفيرًا من الفعل الذي يؤدى إليها، وهو الاعتداء على المسلم، فمن لم يرتدع باستحضار جلال الله تعالى، فقد يرتدع باستحضار صورة العذاب والعقاب.

عن أبي هريرة ﷺ أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: « **مَنْ اطَّلعَ في دارِ قومٍ بغيرِ إذنِهم ففقأوا عينَه فقدْ هدرَتْ عينُه** » (ابو داود ٥١٧٢، احمد ٩٣٤٩، ١٠٨٣٨)

جاء أسلوب الشرط هنا أيضًا بأداة الشرط " من " بدلالتها على شمول العاقل، فمقتضى ما يتضمنه فعل الشرط وجواب الشرط ينطبق على أي إنسان، نفهم ذلك من دلالة " من " التي تصدرت هذه الجملة الشرطية، ثم نتأمل بعد ذلك جملة فعل الشرط لنجدها لا تقتصر على فعل معين وأن الجواب لا يأتي على فعل معين وإنما يأتي على جملة من الأفعال وجملة من السلوكيات حيث تبدأ بالفعل " اطلع " الواقع من ذلك الإنسان، ثم نجد في قوله ﷺ بغير إذنهم احترازًا من إطلاق الحكم على الاطلاع بشكل عام، ثم نجد أيضًا في جملة فعل الشرط فعلًا مترتبًا على هذا الفعل الأول، ولكنه واقع من هؤلاء القوم الذين هم أصحاب الدار ففقأوا عينه وهو من

ثم واقع على هذا الإنسان أو على عينه بصورة محددة، ليجتمع بذلك ثلاثة أمور تؤدى في النهاية إلى هذه النتيجة، ترى ما هي النتيجة إنها تتمثل في الأسلوب الخبري " فقد هدرت عينه "، أيعنى ذلك أن النبي ﷺ يقتصر في هذا الحديث على الإخبار عن أن عينَ هذا الإنسان هدر، أي لا قصاص لها، أم ترى أن الحديث في هذا الأسلوب الشرطى يحمل من الدلالات ما هو أكبر وأبعد من ذلك، إن الحديث ليضع بين أيدينا حقيقة مؤداها أن فقأ عين ذلك الإنسان الذي يطلع بدار قوم بغير إذنهم إنما هو نتيجة طبيعية لاطلاعه هذا، إن الأسلوب الخبري هنا لا يقتصر على مجرد الإخبار ولكنه يحقق دلالة النهى، بل إن الحديث يتضمن دلالة النهي أكثر من أي شئ أخر فدلالة النهي هي المهيمنة على إيحاءات هذا الحديث الشريف، وبذلك نتبين أن هدر عين هذا الإنسان التي فُقئت لأنه اطلع في دار قوم بغير إذنهم يحمل المقتضى التعليمي التربوى بالتحذير الضمني لبيان هذه النتيجة وهذا الحكم المطلق أسلوب الشرط، وبذلك تتضمن دلالة الخبر " قد هدرت عينه " متضافرة مع الدلالات السابقة كلها دلالة النهي عن فعل هذا السلوك، وبذلك أيضًا نتبين أن الأسلوب الخبري هنا لا يقف عند دلالة الخبر وإنما يتعداها إلى دلالة الطلب.

تجانس الشرط والجزاء:-

عن أَبى مريم الأزدى قال: دخلت على معاوية فقال ما أنعمنا بك أبا فلان وهي كلمة تقولها العرب فقلت حديثا سمعته أخبرك به سمعت رسول الله ﷺ يقول: « **مَنْ وَلاهُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ فَاحْتَجَبَ دُونَ حَاجَتِهِمْ وَخَلَّتِهِمْ وَفَقْرِهِمُ احْتَجَبَ اللهُ عَنْهُ دُونَ حَاجَتِهِ وَخَلَّتِهِ وَفَقْرِهِ** » قال فجعل رجلا على حوائج الناس (سنن ابى داود ٢٩٤٨)

يرسم هذا الحديث الطريق أمام الوالى ويضع المحاذير التي يجب أن

يتجنبها، كما يضع الجزاء الذي ينفر من التقصير في أداء المسئولية ويبين النبي ﷺ أن الجزاء من جنس العمل إمعانًا في التحذير، بجواب الشرط الذي جاء فعله من صيغة الفعل احتجب التي جاءت في جملة فعل الشرط، فقد جاء الحديث كله في أسلوب شرط واحد بأداة الشرط " مَنْ " التي تجعل الحكم بعد ذلك عامًا لا يستثنى منه أحد، ولأن هذا الحكم جاء بهذا القدر من الحسم والصرامة التي تتضح في جواب الشرط، فإن البلاغة النبوية تضع السبيل واضحًا في جملة فعل الشرط التي جاءت مركبة، فلم تقتصر على فعل واحد بل تبعه فعل آخر هو الفاعل في الدلالة وهو الذي يستوجب الجواب بهذا الحزم والصرامة، إذ يقول النبي ﷺ: " من ولاه الله ﷻ شيئًا من المسلمين فاحتجب دون حاجتهم " فالفعل الثاني الذي يعد شرطًا إضافيًا للفعل هو الذي يتعلق به الجواب، فليست التولية لأمر من أمور المسلمين هي الأمر المقصود في هذا الحديث والحكم، ولكن المقصود هو الاحتجاب، وهو مقصود بالتحذير والتنفير، لأنه صورةٌ سيئةٌ لولى الأمر فولاية الأمور مسئولية وتكليف، تتطلب من الإنسان أن ينكر ذاته، وأن يتغاضى عن مصلحته الشخصية ليقدم عليها مصالح من يقوم بالولاية عليهم.

وإذا تأملنا جواب الشرط نجده جاء في أسلوب خبرى، وجاء الفعل فيه (المسند) هو ذاتُه الفعلُ المقصودُ في جملة فعل الشرط فقد جاء بنصه في الجواب: " احتجب " ولكن الفعل جاء مسندًا إلى المحذَّر في جملة فعل الشرط، أما في جملة الجواب فقد جاء مسندًا إلى لفظ الجلالة الله في قوله " احتجب الله عنه دون حاجته وخلته وفقره " فالذى تغير في جملة الجواب ـ كما نلاحظ ـ هو المسند إليه فقط ولكن الاحتجاب قائم والحاجة والضيق والفقر مضافة إلى المحتجِب الأول وهو المحذَّر في الحديث، ليضع نفسه بذلك موضع المحتاج الفقير، وليسأل نفسه كيف يريد أن يعامله الله إذا كان هو في حاجة إلى المعونة التي ترفع عنه ضيقًا أو

فقرًا، لتحدد الإجابة في دلالة واحدة، واختيار واحد، إذا أراد من الله أن يرفع عنه هذه الأحوال فينبغى أن يعمل هو الآخر على دفع هذه الأحوال عمن يقوم بالولاية عليهم، وبذلك تتحقق دلالة الطلب وما يدفع إليها ويقوم بأمرها من الأسلوب الخبري الذي تشكل منه جواب الشرط.

ومن الأحاديث التي جاءت على النسق نفسه من التجانس بين فعل الشرط وجواب الشرط: عن أبى هريرة ﷺ قال: قبَّل رسول الله ﷺ الحسنَ بن على وعنده الأقرع بن حابس التميمى جالسًا فقال الأقرع: إن لى عشرة من الولد ما قبلت منهم أحدًا، فنظر إليه رسول الله ﷺ ثم قال: « **مَنْ لا يَرحَمْ لا يُرْحَمْ** » (البخاري ٥٦٥١، ٥٦٦٧، مسلم ٢٣١٨، ابو داود ٥٢١٨، الترمذى ١٩١١، احمد ٧١٢١، ٧٢٨٧، ٧٦٣٦، ١٠٦٨٤، ابن حبان ٤٥٧، ٤٦٣، ٥٥٩٤، ٥٥٩٦، ٦٩٧٥)

فلقد جاء جواب الشرط من جنس الفعل مع بناء الفعل في الجواب لما لم يُسم فاعله مع تصدير الفعل والجواب معًا بحرف النفى (لا)، وأسلوب الشرط هنا جاء تعقيبًا على تعقيب، فأما التعقيب الأول فهو تعقيب الأقرع بن حابس على سلوك عملى من النبي ﷺ إذ كان يقبل حفيده الحسن بن على ﷺ فعقب الرجل على فعل النبي ﷺ بما يدل على الدهشة والاستغراب ليأتي تعقيب النبي ﷺ في هذه الجملة القصيرة الموجزة: " من لا يرحم لا يرحم "، ومن ثم فإن أول ما نلاحظة من الظواهر البلاغية هو الإيجاز الشديد الذي جاء فيه نص الحديث فهو يقتصر على قوله ﷺ: " **من لا يرحم لا يُرحم** "، والإيجاز لا يعنى مجرد قصر المنطوق اللغوى، فليس هذا من غايات البلاغة ووظائفها في شيء، وإنما بلاغة الإيجاز تتمثل في ذلك التركيز في العبارة وتوفر الكثافة في الدلالة مع مرعاة ما يناسب الحال والمقام والغاية من القول التي هي الغاية التعليمية وما تقتضيه من دلالات الطلب أمرًا أو نهيًا.

فقوله ﷺ " من لا يرحم لا يُرحم " نجد فيه بداية استعمال أداة الشرط " من " التي لا تجعل القول محصورًا في حدود المناسبة، فلا يكون الأمر متعلقًا فقط بذلك الذي عقب على فعل النبي ﷺ ولكنه يتعداه إلى كون العبارة قولًا عامًا، وحكمة سائرة، ومثلًا دائرًا على ألسنة الناس حتى يكون له الذيوع والانتشار والبقاء في العقول والقلوب، فبذلك يصير منهجًا عامًا بين المسلمين بعضهم وبعض.

ومما هو حريٌّ بالإشارة هنا أن خصوصية أسلوب الشرط في استعمال البلاغة النبوية يرجع إلى التنوع والتصرف في عناصره، فنجد فعل الشرط جاء فعلًا مبنيًا للمعلوم منفيًا حيث سبقته أداة النفى (لا)، أما جواب الشرط فقد جاء فعلًا مبنيًا لما لم يسم فاعله ولكنه كذلك جاء منفيًا ودلالة النفى التي تضمنتها بنية هذا الأسلوب الشرطى تضع بين أيدينا الفعل والجزاء على هذا الفعل من جنس واحد هو الرحمة، لتضع المتلقى في مواجهة مع نفسه؛ فإنه إذا انتفى منه فعل الرحمة منه في التعامل مع الآخرين فإن ذلك يستتبع بالضرورة انتفاء وقوع هذا الفعل عليه، ولا يقتصر ذلك على التعامل البشرى بيننا وبين بعض وإنما يتعدى ذلك بأن بناء الفعل إلى ما لم يسم فاعله لا يمنع أن يكون منع الرحمة في التعامل مع ذلك الإنسان أنه لا يُرحم من الله سبحانه وتعالى، فإنه إذا لم يرحم فقد يكون ذلك سببًا في أن يعامل من الله سبحانه وتعالى بعدم الرحمة، وهل يطيق إنسان ذلك؟ ومن هنا يأتي المقتضى الطلبي بالتبثير على الجزاء الدافع إلى سلوك الرحمة في صرامة وإيجاز حاد.

فإن هذه الجملة الموجزة على قصرها لتثير أمرين: يتمثل الأول في أن تغيُّر المسند إليه في فعل الشرط وفى جواب الشرط كما أن بناء فعل الشرط للمعلوم وبناء جواب الشرط لما لم يسم فاعله تضع بين أيدينا دلالة تضاد ضمنية فالرحمة الواقعة من الإنسان هي عكس الرحمة الواقعة على

هـذا الإنسـان وانتفاؤهـا منه بوصـفها حـدثًا سـلوكيًا ضـد انتفائهـا مـن غيـره سـلوكًا واقعًا عليه، أما الأمر الآخر فيتمثل في أن جواب الشرط جاء في صياغة خبرية ظاهرة واضحة ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن ننفى عنه دلالة الطلب، لأن هذا القول على صرامته ومع قطعه بالإخبار عن أمر من أمور المسلمين يحمل في طيه دلالة الحث والدفع التي تعد من قبيل الطلب، ومعنى أن يبين النبي ﷺ ذلك ليس مجرد تبليغ لتستقر معلومة في نفس الإنسان السامع أو المتلقى في أي زمان ومكان، وإنما المقصد التعليمي من ذلـك ينصـرف إلـى تحفيـز المسـلم علـى الالتـزام بهـذا السـلوك والعمـل بمقتضاه، وهذا التحفيز في حد ذاته لا يحمل دلالة الطلب فقط بل يحمل المعضدات التي تتحول بالطلب إلى منجز، وبذلك يتحقق لنا أن الأساليب البلاغيـة لا يمكـن الفصـل بـين خبريتهـا وإنشـائيتها فصـلًا صـارمًا، وبـذلك تتجـاوز عناصـر أسـلوب الشـرط هنـا الدلالـة الخبريـة إلـى الطلـب لتتضـافر الـدلالتان وتثرى العبـارة ويكـون لهـا الحضـور الأكبـر خبـرًا وطلبًا وتحفيـزًا للمسلم إلى الالتزام بهذا السلوك.

- وقريب من الحديثين السابقين في مجيء الجزاء من جنس الشرط الحـديث التـالى: عـن أبـى سـعيد الخـدرى رضي الله عنه: أن ناسـا مـن الأنصـار سـألوا رسـول الله ﷺ فلم يسأله أحد منهم إلا أعطاه حتى نفد ما عنده فقال لهـم حين نفد كلْ شيء أنفق بيديه « **ما يكونُ عندى مِن خَيرٍ لا أدَّخِره عنكم وإنَّه من يستعفِفْ يعفَّه الله ومن يستَغنَ يُغنِهِ الله ومن يتصبَّر يصبِّرهُ الله، ولن تُعطوا عطـاء خيـرًا وأوسـعَ مـن الصـبر** » **(البخـاري ١٤٠٠، ٦١٠٥، مسـلم ١٠٥٣، ابـو داود ١٦٤٤، الترمذى ٢٠٢٤، احمد ١١١٠٦، ١١٩٠٨، الدارمى ١٦٤٦، ابن حبان ٣٤٠٠)**

تتجلـى بلاغـة هـذا الحـديث الشـريف مـن تأمـل دقـة الاختيـار بـين الأسـاليب التـي صـيغت فيهـا النصـيحة، فالحـديث يحمـل منهجًـا تربويًـا، لا يقتصر على المضمون التربوى والتعليمي في الملفوظ اللغوى في النص،

بل يحمل من ناحية أخرى منهجًا تربويًا عمليًا في توجيه النصح بحيث يحقق الاستجابة عند المتلقى، فالغاية التعليمية في الحديث الشريف لا تقف عند حدود الإبلاغ، بل تتجاوزها إلى تعهُّد المنصوح بتقديم النصيحةِ له في صياغة تقربها إلى نفسه ليكون ذلك أجدى وأنفع له، فالنصيحة في هذا الحديث قد صيغت في الجمل الشرطية " من يستعفف يعفه الله - من يستغن يغنه الله - من يتصبر يصبره الله " وجاءت مسبوقة بجملة تمهيدية قبل هذه الجمل الشرطية وانتهت بجمله تعقيبية بعدها، وكأنها تأكيد وتمكين للمقتضى التعليمي في الجمل الشرطية.

أما الجملة التمهيدية فقد صيغت في أسلوب خبرى تحقق فيه بصورة واضحة مراعاة مقتضى حال المتلقى، وهذه المراعاة من الضرورات في هذا المقام لأن الغايةَ من القول هنا غايةٌ تعليمية إقناعية تهدف إلى تمكين الحقيقة في نفس المتلقى، ولذلك قدم النبي ﷺ بما يستحضر المتلقى ويترك نوعًا من الألفة في نفسه، فهؤلاء الأنصار الذين سألوا فأعطاهم النبي ﷺ، ثم سألوا فأعطاهم، حتى نفد ما عنده، ومع ذلك يقدم لهم النبي ﷺ النصيحة في تودد وتلطف تنطق به الجملة الخبرية التمهيدية " ما يكون عندى من خير فلن أدخره عنكم " وهذه الجملة الخبرية - على قصرها - تكتنز دلالات وتتكشف فيها بلاغيات كثيرة منها، صياغة هذه الجملة في أسلوب الشرط وكأن النبي ﷺ قبل أن يوجه النصيحة لهم في أساليب الشرط التالية يمهد لهم بالشرط الذي أسند جواب الشرط فيه إلى نفسه " فلن أدخره عنكم "، وهذا يعنى أنه يلزم نفسه قبل أن يُلزمَهم، فإذا ما جاءت النصيحة بعد ذلك صادفت استجابة في النفس لأن الناصح قد أخذ نفسه بقطع الوعد قبل أن يدعوَهم إلى شئ، ومن بلاغيات هذا الأسلوب أيضًا استخدام الأفعال المضارعة، فليس الأمر مجرد إخبار عن شئ مضى ولكنه حديث عن مستقبل دائم التحقق والوقوع، يدل على ذلك قوله " ما يكون عندى من خير " أي ما

يكون عندى من خير الآن أوفى المستقبل، ويؤكد على ذلك أن الفعل " أدخر " جاء مسبوقًا بحرف النفى لَن الدال على النفى في المستقبل، وبذلك يوضح النبي ﷺ نيته في معاونتهم ويؤكد على عدم ضجره منهم وتبرمه بهم، وأن منعه إياهم لم يكن نتيجة لذلك بل كان نتيجة عدمِ توفر ما هم بحاجة إليه من المال ونحوه، ومن بلاغيات هذا الأسلوب الخبري أيضًا أنه يحمل في طيه دلالة واضحة على الاعتذار، ولا يخفى أثرُ هذا الاعتذار من تقريب لنفس المتلقى لأن الاعتذار بعامة يدل على حرص المعتذِر على عدم إغضاب المعتَذرِ إليه، ثم تأمل الجار والمجرور " عنكم " الذي يدل فيه الضميرُ العائدُ على المخاطبين على تخصيصهم بهذا الوعد الذي قطعه النبي ﷺ على نفسه، وما يكون لذلك من أثر في الإعلان عن نوع من الألفة يهيئ نفس المتلقى للاستجابة للنصح الذي حملته الجمل الشرطية التالية.

تتمثل بلاغيات الجمل الشرطية التي تناولت النصح والتعليم في صياغة هذه الجمل ونظمها النحوى والصرفى، فدقة الصياغة تضعُ الحلول في صورة بسيطة سهلة ميسورة، وإن احتاجت إلى مجاهدة وتهذيب للنفس ودربة ومران، ولا شك في أن هذه الجمل قد انتظمت في هذا الحديث الشريف حاملة من البلاغيات ما يجعلها تتخطى حدود الاستعمال المعيارى للغة، فلم تأت النصيحة فيها مجرد توجيهات عبر أوامرا ونواهى بل جاءت في صيغ الشرط كما رأينا، وعلى الرغم من صياغتها في أساليب الشرط شأن الجملة التمهيدية الأولى التي أسلفنا الحديث عنها فإنها تختلف اختلافًا واضحًا في مبناها ومعناها عن الجملة الشرطية الأولى، وأول ما تلاحظه على هذه الجمل استعمال اسم الشرط " مَنْ " الذي يجعل القول هنا مطلقًا لا ينحصر فيمن يوجه إليهم الخطاب، وبذلك يخرج النبي ﷺ من خصوصية المناسبة إلى عموم التوجيه، لأن المتلقى هنا ليس منحصرًا في هؤلاء الأنصار الذين سألوا، ولكن المتلقى يتمثل في

المسلمين جميعًا على مدار الزمان، كما أن في ذلك أيضًا ـ من ناحية أخرى ـ تلطفا في تقديم النصيحة.

ثم تأمل بعد ذلك بناء هذه الأساليب الشرطية، لتقف على التمكن والدقةِ في اختيار الألفاظ فقد جاء فعل الشرط في الجملة الأولى والثانية مزيدًا بالهمزة والسين والتاء، وهذه الزيادة دالة على الطلب، ولكنه هنا ليس طلبًا في سلبية وبلا عمل، لأن السائلين قد فعلوا بسؤالهم ما ينافى الاستعفاف، بيد أن النبي ﷺ لا يعنفهم على السؤال تعنيفًا مباشرًا وإنما يضع بين أيديهم الحل في لين ورفق، فمجرد طلب العفاف والترفع عن المسألة يمثل انتهاءً في الوقت ذاته عن السؤال واستثقال إتيانه، ومن هنا كان جواب الشرط مبشرًا لهؤلاء حاملًا في طية تأكيدًا على إنهاء تلك الخصال المنافية لطبيعة المسلم وسلوكه، ولِمَ لا وقد جاء الجواب خبرًا من رسول الله ﷺ عن ربه ﷻ، فليس على المسلم إلا أن تصدق نيته في طلب العفاف لتكون استجابة الله له من جنس فعل الشرط مؤكدةً متحققة، وليس عليه إلا أن تصدق نيته في الاستغناء عمن سوى الله لتكون استجابة الله تعالى له من جنس فعل الشرط متحققةً أيضًا، وليس عليه إلا أن يسلك من الأقوال والأفكار ما يؤدى به إلى الصبر ليتحقق له الصبر من عند الله ﷻ، وفى ذلك كله يجعل النبي ﷺ فعل الشرط مسندًا إلى الإنسان، وجوابه مسندًا لله ﷻ، وبذلك تتحقق الدعوة لأن يكون الإنسان فاعلًا أولًا صلُحت نيتُه وصدَّقها عملُه، ثم تأمل إلى جانب ذلك ما يحققه الجناس بين أفعال الشرط وأفعال جواب الشرط من إيقاع يجعل النصيحة ألصق بذهن المتلقى، وهذا الجناس وما يحققه من بُعد جمالى يأتي تاليًا عفويًا غير مقصود لذاته، ليس فيه أثر للتعمُّل والتكلُّف.

وقريب من هذا النمط أيضًا غير أن التجانس هنا جاء معنويًا في الأسلوب الأول ما روى عن المستورد أن رسول الله ﷺ قال: « مَنْ أكلَ برجلٍ مسلمٍ أكلةً فإنَّ

الله يُطعِمه مثلَها من جهنَّم ومن كُسِيَ ثوبًا برجُلٍ مُسلمٍ فإن الله يكسُوه مثلَه من جهنم ومن قام برجل مقامَ سُمعةٍ ورياءٍ فإن الله يقومُ به مقامَ سُمعةٍ ورياءٍ يومَ القيامة » (ابو داود ٤٨٨١، احمد ١٨٠٤٠، المعجم الكبير ٧٣٥، المعجم الأوسط ٦٩٧)

تجمع بلاغة هذا الحديث الشريف بين التأثير والإقناع، والتأثير يخاطب القلب والوجدان أي يخاطب في الإنسان إنسانيته والمشاعر المختلفة من الخوف والحذر والإشفاق وغيرها، أما الإقناع فيخاطب في الإنسان عقله المفكر الذي يختبر الفكرة ويتفحصها حتى إذا اقتنع بها استقرت يقينًا، وبلاغة هذا الحديث الشريف تدفع إلى الحذر والإشفاق الذي يشيعه الأسلوب الخبري في جواب الشرط بذكر العقاب الذي يترتب على فعل الشرط، وفعل الشرط هنا جاء مَركِّزًا على البواعث النفسية والاجتماعية التي قد تدفع الإنسان لارتكاب رذيلة تضييع المسلم في غيابه بشكل أو بآخر، فلم يأت فعل الشرط محدِّدًا سلوكًا معينًا، فقد يكون هذا السلوك بتضييع حق المسلم: بشهادة زور، أو بغيبة، أو بعدم رد غيبته، أو بطعنه من الخلف في ماله أو في سيرته وعرضه، أو بإغراء عدو به، أو بإسلامه لعدو، أو بالتهاون في نصرته أو...، وقل ما شئت في هذه الأنماط السلوكية التي قد لا تحصر عدًا، وأي صياغة يمكن أن تحيط بهذه الرذائل مثلما أحاطت به عظمة البلاغة النبوية بالتركيز على الأسباب الدنيوية الذي يضيع المسلم مسلمًا من أجلها، وحسبنا هوانًا واستهانة .

ففعل الشرط باتساعه هذا يشير إلى مدى الهوان الذي ينظر به المُستحِل إلى أخيه المسلم، إذ حمل تصويرًا لهذا الفعل بشئ مادى بسيط القيمة إلى حد لا يتجاوز فيه الاستحلال كونه وسيلة للحصول على أكلة، وبذلك يضع فعل الشرط المُستحِل أمام حقيقة نفسه المنطوية على كثير من الشر وحسبه من الشر أن يحقر أخاه المسلم فيبيعه بأكلة استحلالا للخوض في عرضه مقابل بشكل أو بآخر، ثم يمتد هذا التصوير بجعل المسلمِ في

نظر هذا المُستحِل ليس أكثر من وسيلة للحصول على بعض المتطلبات المادية، فقد يستحل المسلم مسلمًا عند عدوه أو من يبغضه للحصول على طعام أو ملبس، وقد يكون الباعث وراء الاستحلال أن ينال المغتاب مقامًا في المجتمع الذي يعيش فيه، وهو في كل هذه الأحوال يجعل المسلم وسيلة رخيصة للحصول على بعض متطلبات الحياة الدنيا، وبذلك تضع العبارات الثلاث المُستحِل أمام بواعثه النفسية الرخيصة ودوافعه المكنونة فيفضح خفاياه ويكشف عن ستر ما يكنه قلبه لعله يرتدع وينأى بنفسه عن تلك الرذيلة.

ثم يعقب هذا التصوير إحكامًا بسياق أسلوب الشرط الذي يأتي فيه الأسلوب الخبري في جواب الشرط كاشفًا عن نتيجة قد تكون غائبةً عن عقل المسلم أثناء ارتكابه لهذه الرذيلة، ويحمل جواب الشرط هنا تصويرًا آخر عن الجزاء الذي ينتظر هذا المستحِل، والجزاء هنا من جنس العمل فالطعام بالطعام ولكنه في الجزاء طعامٌ من نار جهنم، والكساء كساء ولكنه في الجزاء من نار جهنم، ومقام السمعة والرياء في الدنيا يقابله مقامًا في نار جهنم، وبذلك تنشأ دلالة الحذر المقوم للسلوك بتحقق طلب الإلزام بترك هذه الرذيلة ضمنيًا من المعنى السياقى الذي ينشأ من الأسلوب الخبري في جواب الشرط.

وقريب مما جاء فيه التجانس معنويًا ما روى عن عبد الله بن عمرو ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: « **من جَرَّ ثوبَه مَخيَلةً لم ينظُرِ اللهِ إليه يومَ القيامة** » (**رواه البخاري ٥٤٥٥، أحمد ٥٠٥٧**) .

أما جر الثوب فهو إسباله وإطالته تعبيرًا عن الزهو والفخر الذي يدخل في إطار بطر النعمة، والمخيلة هي العُجب والكبر والخيلاء لفضيلة يراها الإنسان في نفسه، وقد جاء جواب الشرط في الأسلوب الخبري الذي يتضمن التحذير الذي يُنتج دلالة الطلب الذي هو النهي هنا، ويأتي التركيب

النحوى للحديث الشريف شكلا من أشكال الانتهاك لدلالات الزمن، فلا خلاف على أن الإخبار في جواب الشرط عن مستقبل، إذ يبين النبي ﷺ نتيجة واقعة في الآخرة لفعل واقع في الدنيا، ولا خلاف أيضًا على أن الدوال على الاستقبال كثيرة في اللغة، منها السين وسوف ولن النافية، ولكن الحديث جاء بحرف النفى والقلب (لم) التي تحول زمن الفعل المضارع إلى الماضى، وبذلك استعملت صيغة الماضى في الحديث للدلالة على المستقبل، وهذه الظاهرة تندرج تحت مصطلح العدول، أما دلالة العدول هنا فتتمثل في التأكيد على تحقق وقوع الفعل في المستقبل، وقد التفتت البلاغة العربية القديمة إلى هذا البُعد فجعلت التعبير عن المستقبل بصيغة الماضى لدلالة التأكيد.

وإذا كان مصطلح العدول البلاغي القديم قد التبس بمصطلح الانحراف الذي هو وليد الأسلوبية الحديثة، وإذا كان الأسلوبيون لم ينصوا على هذا المظهر ضمن حديثهم عن الانحراف الأسلوبى، فإن على الأسلوبية أن تراجع أدواتها، وعلى اللاهجين بمبادئها أن يدركوا أنها مبادئُ ما تزال في طور التكوين، وأن من حقنا أن نضيف إليها ونعدل فيها ونحذف منها مادام ذلك يتم منا في حدود مقتضيات العلم والموضوعية، ويسير في خطا المنهجية لاينحرف عنها بقصور، ولا يندفع إليها بزيف، فإذا كنا نسمح لأنفسنا بمراجعة أدواتنا الموروثة فلِمَ نضن عليها بمراجعة الأدوات المحدثة؟ ولا يُرد على ذلك بدعوى إمكان تحويل تركيب ما إلى تركيب آخر، فإمكان التحويل شيء، واستدعاء الدلالة والمقدمات لتركيب بعينه شيء آخر، بيد أن إدراك الفرق بينهما يحتاج إلى ذوق مدرب وطبع مهذب مثقف بتتبع خواص التراكيب البلاغية، والحديث هنا جاء في تركيب أسلوب الشرط، وذلك يستدعى جوابًا للشرط، ولما كان فعل الشرط أمرًا دنيويًا حاضرًا، وجواب الشرط يتعلق بجزاء أخروى، فإن ذلك يهئ المتلقى

لتوقع أن يكون فعل جواب الشرط دالًا على الاستقبال، وما العدول سوى مفاجأة المتلقى بغير ما يتوقع؛ لأن دلالة الاستقبال لا تتضح إلا من ذكر يوم القيامة الذي ذيل به الحديث.

وينبغى أن نتنبه أيضًا إلى فاعلية التمييز الملحوظ " مخيلة " في تركيب جملة فعل الشرط، فقد جاء مقيدًا لفعل الشرط بما تنطوى عليه النفس، فليس كل من جر ثوبه وأسبله وأطاله مختالًا فخورًا متكبرًا، ومن ثم ليس كل من فعل ذلك وقع عليه الجزاء المذكور، فالجزاء يتعلق ويتقيد بتوفر نية العجب والفخر والكبر، ونلاحظ أيضًا في بلاغته ﷺ حكمة أن يكون الجزاء من جنس العمل، فإن في جر الثوب كبرًا وافتخارًا شكل من أشكال التعالى على الخلق والإعراض عنهم ومن ثم يقابَل ذلك بالإعراض من الله تعالى عن هذا الإنسان يوم القيامة، فلاينظر إليه ونظر الله للإنسان إنما هو رحمة ومغفرة ولطف من الله تعالى.

وقريب من السابق ما روى عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ **« مَنْ أَصَابَتْهُ فَاقَةٌ فَأَنْزَلَهَا بِالنَّاسِ لَمْ تُسَدَّ فَاقَتُهُ وَمَنْ أَنْزَلَهَا بِاللهِ أَوْشَكَ اللهُ لَهُ بِالْغِنَى إِمَّا بِمَوْتٍ عَاجِلٍ أَوْ غِنًى عَاجِلٍ »** (سنن ابى داود ١٦٤٥، أحمد ٣٨٦٩، المستدرك ١٤٨٢)

إذا نزلت بالإنسان ملمةٌ، أو أصابه أمرٌ لا يقوى على دفعه عن نفسه، فإنه يلجأ إلى من يدفع عنه هذا الأمر، أو يُعينُه على دفعه، لأن طاقةَ الإنسانِ مهما عظُمت قد تضعُفُ عن دفع الضر، ولكن إلى من يلجأُ الإنسانُ، إن منهجَ الإسلامِ في ذلك واضحٌ جليٌّ في تقرير تلك الحقيقةِ بأنه " لا ملجأ من الله إلا إليه " وهذا ما يمثل المقتضى التعليمي في هذا الحديث الذي يتوزع بين اللجوء إلى الله والتحذير من اللجوء إلى غيره سبحانه، فاللهُ وحده القادرُ على دفع الضُّر عن الإنسان، وهو وحده القادرُ على جلب الخير للإنسان، وبذلك ينصرف الطلب في الحديث الشريف

إلى حسن التوكل على الله تعالى وحده في الأمور كلها، والاستعانةِ به وحده سبحانه وتعالى في أمور الدينا والآخرة.

يستهل النبي ﷺ الحديث بالتحذير، وقد جاء التحذيرُ هنا في التقرير الذي تضمنه الأسلوبُ الخبري في الجملةِ الأولى المركبة في أسلوب الشرط باسم الشرط (مَنْ) الدالة على اتساع الحكم ليستوعب كلَّ عاقل وبذلك تكون دلالة الأسلوب هنا أن أي إنسان تصيبه فاقة فينزلها بالناس فإن النتيجة الحتمية أن سعى هذا الإنسان يخيب ولا يظفر بشئ، فلا تسد فاقته، ونلاحظ الدقة في استعمال الفعل (أنزلها) الذي يدل على اعتماد هذا الإنسان على غير الله، فهو يرمى بنازلته على الإنسان الذي لا حول له ولا قوة، وينسى الله ﷻ صاحب الحول والقوة، ونلاحظ أيضًا الدقته في بناء الفعل (تسد) لما لم يسم فاعله، لأن سداد هذه الفاقة (وهى الفقر أو المصيبة في المال) لن يتحقق من الناس الذين أنزل بهم هذا الإنسان فاقته، كما أن هذا السداد لن يتحقق أيضًا من الله تعالى لأن ذلك الإنسان ينزلها به فلم يخلص العبادة والتوكل على الله ﷻ، وبذلك يتضمن هذا الأسلوب الخبري في جواب الشرط تحذيرًا للإنسان بوضعه أمام هذه النتيجة القاسية العنيفة الصارمة، وهذا التحذير يضاعف من مقتضى الطلب، إذ جاء الطلب مُضَمَّنًا في التحذير الذي هو من مقومات الطلب.

ثم يفتح النبي ﷺ أمام المسلم السبيل الصحيح للأمل في أن تُسَد فاقتُه، بوضعه حقيقةً أخرى بين يدى المسلم تقابلُ الحقيقةَ التي تضمنها الأسلوبُ الأول، فباستخدام الجملة الشرطية أيضًا التي تقتضى لمن أصابته فاقة بأن ينزلها بالله ﷻ، ثم تأتى النتيجة الطبيعية أن الله تعالى يوشك لهذا الإنسان بالغنى بإحدى الراحتين، إما بالموت العاجل راحة للإنسان من العناء والتعب، أو بغنى عاجل وهو أيضًا راحة للإنسان من عناء الفاقة

والفقر، ولا يكون ذلك إلا لمن أخلص التوكل على الله ﷻ ، فأنزل ملمته بالله ﷻ ، أي ارتكن بكل ما أصابه على الله وحده إيمانًا منه بأن الله وحده هو القادر على دفع هذه المصيبة، بإبدالها بالخير الوفير للإنسان، وينبغي أن نتنبه إلى جانب ذلك إلى دلالة المقابلة بين الأسلوبين فعلاقة التضاد في المقابلة بين التوكل على الناس الذي يتبعه الخيبة والخسران، والتوكل على الله الذي يتبعه الغنى والنجاة، يضع بين يدى المسلم صورتين متنافرتين ليختار أحسنهما، ولا شك أن المسلم بفطرته السليمة سيختار وسبيل التوكل على الله تعالى، وبذلك يأتي البُعد الجمالى تاليًا للغاية التعليمية، ونتيجة لاستيفاء الغاية التعليمية وليس غاية.

ومن أمثلة تجانس الفعل والجزاء ما روى عن البراء بن عازب ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: « **الأنصار لا يحبهم إلا مؤمن ولا يبغضهم إلا منافق، من أحبهم أحبه الله، ومن أبغضهم أبغضه الله** » (البخاري ٣٥٧٢، مسلم ٧٥، أحمد ١٨٥٢٣)

مهد أسلوبا القصر لأسلوب الشرط، ففى إقرار الحقيقة الواقعة بدأ الحديث بأسلوبى القصر الخبريين، بإستخدام النفى والإستثناء، فنفى حبهم ثم أثبته بأداة الإستثناء إلا للمؤمنين فقط، ونفى بغضهم بلا ثم أثبته للمنافقين فقط، وبذلك قصر حب الأنصار على المؤمنين، كما قصر بغضهم على المنافقين، وبنية القصر هنا يتفرع منها ثلاثة دلالات، الأولى تتمثل في الحكم الصارم الحاسم على من يبغضهم بأنه من المنافقين، والحكم لمن يحبهم بأنه من المؤمنين، أما الثانية فتتمثل في الحث على حب الأنصار والتحذير من بغضهم تحقيقًا للغاية التعليمية بتحقق دلالة الطلب من هذه الأساليب الخبرية، أما الدلالة الثالثة فهي تظهر من خلال المقابلة التي هيمنت على عناصر أسلوبى القصر، فالأسلوب الأول يقابل الأسلوب الثاني، إذ اشتمل الأول على الحب والإيمان، والثانى على البغض والنفاق، والمقابلة تضع الموقفين المتقابلين موضع المقارنة التي

تحمل على مقتضى تعليمي يدفع إلى حسن الاختيار بين الموقفين بالدليل والبرهان، وبذلك يتحقق الحث الضمني على حب الأنصار، كما يتحقق التحذير الضمني من بغضهم وكراهيتهم.

تأتي دلالة التحذير من بغض الأنصار والحث على حبهم في أسلوبي الشرط بعد ذلك، والمتأمل في جواب الشرط في أسلوبي الشرط يجدهما يحتملان الخبر والإنشاء، فإذا فُسرا على مفهوم الخبر حملا النتيجة الطبيعية التي يبشر بها النبي ﷺ من يحب الأنصار بأن الله تعالى يحبه، والتي يحذر فيها ﷺ من بغضهم بأن الله تعالى يبغضهم، وإذا فُسرا على الإنشاء فيكون ذلك ذلك بالدعاء، أي دعاء الرسول ﷺ لمن يحبهم بان يحبه الله، والدعاء على من يبغضهم بأن يبغضه الله، ولا يختلف الإنشاء الدعائي عن الخبر في أنهما فاعلان في حث المسلم على حب الأنصار والتحذير من بغضهم، لأن الخبر يقرر حقيقة واقعة، والدعاء من الرسول ﷺ يأتي في حكم الحقيقة لأنه ﷺ مستجاب الدعوة ومن ففي الحالين حث للمسلم على حب الأنصار والاعتراف بفضلهم، كما هو حث على الفرار من بغضهم حذرًا من أن يدركه بغض الله تعالى.

- **خبرية في جواب شرط إذا:**

ومن أمثلة الخبر في جواب شرط إذا الذي ما روى عن عاصم بن عمر بن الخطاب عن أبيه ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: « **إذا أقبلَ الليلُ مِنْ هاهنا، وأدْبَرَ النهارُ منْ هاهنا، وغَابت الشمسُ، فقد أفْطَر الصائم** » (البخاري ١٨٣٩، ١٨٥٤، ١٨٥٥، ١٨٥٧، ٤٩٩١، مسلم ١١٠٠، ١١٠١)، وفي مواضع " وغابت الشمس"، وفى مواضع: " إذا رأيتم الليل أقبل من ها هنا فقد أفطر الصائم " وفى مواضع ليس فيها: " من هاهنا "، وبعض هذه الروايات عن عبد الله بن أوفى، وهى تستوى في هذه الاختلافات.

إن الأسلوب الذي تضمنه هذا الحديث الشريف هو أسلوب الشرط بأداة الشرط (إذا) الدالة على تحقق وقوع الفعل في الزمن المستقبل، كما تحمل أيضا الدلالة على دوام هذا التحقق، وفيها دلالة على دوام تحقق جواب فعل الشرط مادام فعل الشرط متحققًا واقعًا، وهذا يتناسب مع البعد التشريعي الذي يتضمنه الحديث، لأن هذا البعد التشريعي يتطلب دوام الحُكم واستمراره مستقبلًا فالأمور التشريعية ليست محدودة موقوتة، ولكنها دائمة باقية، ثم نجد جملة فعل الشرط قد عُطفت عليها جملةٌ أخرى لتصبح في حكم فعل الشرط، وذلك يقتضى أن يكون جواب الشرط ليس مترتبًا على جملة فعل الشرط فقط ولكنه يترتب أيضًا على الجملة المعطوفة عليها، ولكننا نجد الجملة المعطوفة لاتضيف جديدًا للمعنى " إذا أقبل الليل من هاهنا وأدبر النهار من هاهنا وغربت الشمس " فإقبال الليل هو ذاته إدبار النهار وهو ذاته أيضًا غروب الشمس، وبذلك يتحدد لنا أن الجملة المعطوفة إنما هي تأكيد لدلالة الجملة الأولى، وللتأكيد هنا قيمته لأن الأمر يتعلق بموعد الفطر الذي يتطلب تحريًا ودقة، ولذلك لم يكتف النبي ﷺ بالإشارة إلى إقبال الليل وإدبار النهار بل أضاف إليهما غروب الشمس ليكون التحديد دقيقًا ملائمًا للغاية التشريعية هنا.

وننبه أيضًا إلى دلالة المقابلة التي تقوم على علاقة التضاد بين الإقبال والإدبار، كما تقوم بين الليل والنهار، وفى المقابلة بيان وتوضيح؛ لأن الشىء يتضح بضده، وبخاصة إذا جاءت بنية المقابلة ـ كما هو الحال هنا ـ للتأكيد، ثم يأتي جواب الشرط بعد ذلك مؤكدًا بقد التي تفيد التحقيق والتأكيد ليكون مضمون فعل الشرط ملزمًا للعمل بمقتضى جواب الشرط، أضف إلى هذا دلالة التزامن بين الأفعال الواقعة في جملة فعل الشرط وجوابه، فإقبال الليل، وإدبار النهار، وغياب الشمس أحداث متزامنة وليست متعاقبة، فغياب الشمس يعنى إقبال الليل وإدبار النهار، وهذه كلها

داخلة في تقييد الشرط بالأفعال التي جاءت هنا متزامنة، أما تزامن الجواب فتظهر الدلالة عليه واضحة جلية في تعبيره ﷺ بالفعل الماضي المؤكد بقد، فالأمر يختلف عما لو قلنا يفطر الصائم، أو فقد حان وقت إفطار الصائم، أو غيرها من البدائل الأسلوبية الممكنة، فقول ﷺ: " فقد أفطر الصائم " تعني أن الإفطار قد تحقق وقوعه بالفعل متزامنًا مع الأحداث التي ضمتها أفعال الشرط.

ومنه أيضًا ما روى عن أنس ﷺ عن رسول الله ﷺ قال: « **إن الكَافِرَ إذَا عَمِلَ حَسَنَةً أُطعِمَ بِهَا طُعْمَةً منَ الدُّنيَا. وَأمَّا المُؤمِنُ فَإنَّ الله يَدَّخِرُ لَهُ حَسَنَاتِه في الآخِرَةِ وَيَعْقِبُهُ رِزْقًا في الدُّنيَا عَلَى طَاعَتِهِ** » وفى رواية: « **إنَّ الله لا يَظْلِمُ مُؤمِنًا حَسَنَةً يُعْطَى بِهَا في الدُّنيَا وَيُجزَى بِهَا في الآخِرَة. وَأمَّا الكَافِر فَيُطْعَمُ بِحَسَنَاتِ مَا عَمِلَ للهِ تعالى في الدُّنيَا حَتَّى إذَا أفْضَى إلى الآخِرَة لَمْ يَكُنْ لَهُ حَسَنَةٌ يُجْزَى بِهَا** » (مسلم ٢٨٠٨)

يبين لنا النبي ﷺ مظهرًا من مظاهر عدل الله تعالى شأنه، يتجلى هذا المظهر في مقابلته تعالى الحسنةَ بالجزاء الحسن عليها، يستوى في ذلك المؤمنُ وغيرُ المؤمن، فأخبر ﷺ أن الكافر إذا قام بعمل من أعمال الخير فإنه لايضيع هباء، ولكنه ليس له في الآخرة من جزاء لأن الشرك يحبط العمل، ولذلك كان جزاؤه في الدنيا فقط، وذلك بأن ينال من الخير في الدنيا جزاء ما عمل من عمل الخير، وبذلك يتحدد أن الدنيا غاية الكافر ينحصر فيها سعيه وجزاؤه، ولما كان الأمر من الأمور التي قد تدعو إلى الدهشة والاستغراب فإن النبي ﷺ قدم الخبر مؤكدًا، على الرغم من أن مجرد الخبر يتحقق بأسلوب الشرط، كأنْ نقول (إذا عمل الكافر حسنة أطعم بها طعمة من الدنيا)، ولكن طبيعة الخبر وما يحمل من دواعى الدهشة والتعجب استدعت التأكيد بإنَّ دفعًا للدهشة والتعجب، ودفعًا لتوهم قد يخالط اعتقاد البعض بأن الكافر ليس له جزاءٌ على الإطلاق، ثم لتتأكد بذلك صفةُ العدل المطلق لله

ﷺ، ومن هنا كان تغيير الصياغة من الشرط الخالص ليكون أسلوب الشرط خبرًا لإن المؤكدة في مستهل الجملة، ولا تقتصر الفائدة هنا على إفادة مطلق الخبر، بل تفيد أيضًا التأكيد لجواب الشرط، فالنبى ﷺ إنما يؤكد على أن الله ﷻ يجزى الكافر عن عمله في الدنيا.

أما الشق الثاني من الحديث فيتناول فيه النبي ﷺ أمر المؤمن، ونلاحظ أن دلالة الشرط لا تنفصل عن الأسلوب الخبري هنا أيضًا، ليكون المعنى أن المؤمن إذا عمل حسنة فإن الله تعالى يدخرها له في الآخرة، ولاينتهى به الأمر عند هذا الحد، بل يعقبه الله تعالى في الدنيا رزقًا بحيث يتحقق لهم الجزاءُ في الدنيا والآخرة، يدل على ذلك العطف بالواو على الجملة الواقعة خبر إن، والخبر في جواب الشرط بجملتيه يحقق دلالة الطلب فإن مضمون الخبر دعوةٌ وحثٌ للمسلم على مواصلة العمل الصالح، والحث ناتج عن الإغراء ببيان الجزاء بشقيه الغيبى في الآخرة والدنيوى، وبذلك يتحقق المقتضى التعليمي من الأسلوب الخبري في جواب الشرط.

ومنه أيضًا ما روى عن جابر بن عبدالله أنه سمع النبي ﷺ يقول: « **إِذَا دَخَلَ الرَّجُلُ بَيْتَهُ فَذَكَرَ اللَّهَ عِنْدَ دُخُولِهِ وَعِنْدَ طَعَامِهِ قَالَ الشَّيْطَانُ لا مَبِيتَ لَكُمْ وَلا عَشَاءَ وَإِذَا دَخَلَ فَلَمْ يَذْكُرِ اللَّهَ عِنْدَ دُخُولِهِ قَالَ الشَّيْطَانُ أَدْرَكْتُمُ الْمَبِيتَ وَإِذَا لَمْ يَذْكُرِ اللَّهَ عِنْدَ طَعَامِهِ قَالَ أَدْرَكْتُمُ الْمَبِيتَ وَالْعَشَاءَ** » (مسلم ٢٠١٨، ابو داود ٣٧٦٥، ابن ماجه ٣٨٨٧، احمد ١٥١٤٨، ابن حبان ٨١٩، النسائى ٦٧٥٧، ١٠٠٠٦)

المقتضى التعليمي في هذا الحديث يتمثل في حث المسلم على دوام الذكر، واستحضار الإيمان في القلب، وذلك ببيان ما يترتب على الذكر من الحفظ والوقاية من الشيطان ونزعاته، فحضور الشيطان يترتب على عدم الذكر، وهذا الحديث يقدم بيانًا شافيًا واضحًا جليًا عن كيفية تحقيق هذه الوقاية ببيان موقفين متضادين باستعمال أسلوب الشرط، ودلالة الشرط في هذا الحديث تأتى في صميم الغاية التعليمية؛ لأن أساليب الشرط هنا

تشتمل على تعريف بأشياء ليست معروفة للمتلقى، والغاية التعليمية هنا لا تنفصل عن دلالة الطلب، على الرغم من خلو أسلوب الشرط هنا من أساليب الطلب جميعها، فالطلب هنا سياقيٌ يستنبط من دلالة التراكيب، فأسلوب الشرط يبين العاقبة المترتبة على ذكر اسم الله عند دخول البيت وعند تناول الطعام، وتلك العاقبة تحمل دلالة ضمنية على الأمر بالذكر في هذه الحالات، لأنها تبين كون هذه الأفعال سببًا في طرد الشيطان، كما يبين أسلوب الشرط أيضًا العاقبة التي تترتب على عدم الذكر عند دخول البيت وتناول الطعام، وتلك العاقبة أيضًا تحتمل دلالة ضمنية على النهي عن عدم الذكر، لأنها تبين أن إغفال الذكر دعوة للشيطان، وبذلك تهيمن دلالة الطلب على أساليب الشرط التي تكونت منها بنية الحديث الشريف على الرغم من عدم وجود الأساليب الإنشائية التي حددها التنظير البلاغي عند العرب، الأمر الذي يجعل من الأسس التي بنى عليها تقسيم الكلام إلى خبر وإنشاء بحاجة إلى مراجعة، وذلك يؤكد ما أسلفنا الإشارة إليه من أن أساليب الشرط تفى بحاجة البليغ المتمكنِ من ناحية اللغة العارفِ بدقائقها وأسرارها، ولا يفوتنا التنبيه على أن أساليب الشرط هنا قد جاءت مكونةً لمقابلة بين طرفين ضديين، فأسلوب الشرط الثاني والثالث يبينان حال الغافل عن الذكر في حالى الدخول والطعام، وبهذه المقابلة تتأكد دلالة الطلب بين الأسر في الشرط الأول والنهي في الشرط الثاني كما بينا.

ومنه أيضًا ما روى عن عائشة ﵂ قالت، قال رسول الله ﷺ: « **إذا أرادَ اللهُ بالأميرِ خيرًا جعلَ له وزيرَ صدقٍ: إن نَسِى ذكرَه، وإن ذكر أعانَه، وإذا أرادَ الله به غيرَ ذلك جعلَ له وزيرَ سوءٍ، إنْ نَسِى لم يذكِّرْه، وإنْ ذكرَ لم يُعِنْه** »
(ابو داود ٢٩٣٢، ابن حبان ٤٤٩٤، البيهقى ٢٠١٠٧)

استغرقت المقابلة العناصر اللغوية التي تكونت منها أساليب الشرط، فالحديث على قصره يتألف من ستة أساليب شرط، وبذلك يعد أسلوب

الشرط سمة أسلوبية سائدة في الحديث، ولكن تكرار أسلوب الشرط بهذه الكثافة الشديدة في الحديث لا ينتج عنه سأمٌ عند المتلقي، بل على عكس ذلك فإن أسلوب الشرط أكسب هذا النص تماسكًا في دلالاته وإحكامًا، وهذه الأساليب لا تسير على وتيرة واحدة، إذ تختلف عناصرها اللغوية كما تختلف دلالاتها، وتختلف تبعًا لهذا وذاك القيمةُ الفنيةُ التأثيرية، إذ تنقسم أساليب الشرط إلى قسمين يتوزعان بين شقى المقابلة في الحديث، فالشق الأول يبدأ بأسلوب شرط أداته " إذا " وهى ظرف لما يستقبل من الزمن يدل على تحقق جواب الشرط في المستقبل بتحقق فعل الشرط، وبذلك يأتي هذا الأسلوب محكمًا في وضع أساس أمام المسلم الذي يُبتلى بالقيادة.

أما الأساليب التالية فإن أداتها " إن " الاحتمالية، فإحتمال النسيان من هذا القائد أو ذاك قائم كما أن احتمال التذكر قائم أيضًا، بيد أن من يُرد به الخير ييسر الله له من يعينه في حالى الذكر والنسيان وهذا ما يدل عليه أسلوبا الشرط التاليين " إن نسى ذكره وإن ذكر أعانه "، ويحتفظ أسلوبا الشرط الأخيرين بفعل الشرط ذاته ولكن جواب الشرط هو الذي يختلف تبعًا لإختلاف إرادة الخير، وتيسير وزير السوء، الذي لا يذكر في حال النسيان ولا يعين في حال الذكر، وبذلك يأتي أسلوبا الشرط في بداية كل شق من الحديث يحملان حكمًا صارمًا حاسمًا حازمًا، ثم يتبع كل أسلوب أسلوبان تفسيريان لكيفية تحقق الخير والصدق من جانب، وكيفية تحقق الشر والسوء من جانب آخر.

ولعله ليس بحاجة إلى إقامة دليل أن أساليب الشرط تعتمد على المقابلة، فهي تدخل من جانب الدلالات في علاقات تضاد تسيطر على الحديث كله، إذ يوضح الحديث موقفين متقابلين تعددت فيهما العناصر المتضادة التي أسهمت في بناء الدلالة ووضع المتلقى أمام مقارنة واضحة الجوانب.

ومن نماذج الخبر في جواب شرط إن ما روى عن أبى يحيى صهيب بن سنان ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: « **عجبًا لأمرِ المؤمنِ إنَّ أمرَه كلَّه له خيرٌ، وليس ذلك لأحدٍ إلا للمؤمن: إن أصابتْه سَرَّاءُ شكرَ فكان خيرًا له، وإنْ أصابتْه ضَرَّاءُ صبرَ فكان خيرًا له** » (مسلم ٢٩٩٩، ابن حبان ٢٨٩٦)

يتعجب النبي ﷺ من أمر المؤمن، لا لشيء إلا لأن أمر المؤمن كله له خير، فليس العجب هنا لفعل يستنكره النبي ﷺ، وليس لأمر يود تحذير المؤمن منه، وإنما هو تعجب لأن المؤمن يجتمع فيه امران لايجتمعان في غيره، فلا يمكن أن يكون أمر الإنسان كله خير في حالتين متناقضتين هما السراء والضراء، أي جميع الأمور التي تعود بالبهجة والسرور على الإنسان في مقابل جميع الأمور التي تضر بالإنسان وتعود عليه بالهم والحزن، ولكن أمر المؤمن يختلف عن أمر غيره من البشر، لأن المؤمن لا يعيش هذه الحياة الدنيا بمقاييس مادية ولكنه يعلم يقينًا أن للأمور ظاهرًا وباطنًا، ظاهرها يخضع لنواميس الكون وقوانين العرف في الحياة المادية، أما باطنها فهو خاضع لمقاييس أخرى يضعها أمام المؤمن إيمانه لأن هناك حياة أخرى أبقى، ومن هنا كانت رؤيته للأشياء وتفسيره للحوادث مختلفًا عن رؤية غيره وتفسيره، وذلك هو موطن العجب الذي تصدر الحديث لفتًا للأنتباه وإدخالا للتعجب والدهشة في نفس المؤمن ليتهيأ للمقتضى التعليمي الذي يمثل جوهر بلاغة الحديث الشريف، ولكن النبي ﷺ يعلم من حال المؤمن ذلك، وقد كان هذا العلم يكفى لإزالة اسباب الدهشة والتعجب، ومن هنا نتبين أن علة أخرى كانت وراء إظهاره الدهشة وتتمثل هذه العلة في الإبانة عن ميزة يختص بها المؤمن دون غيره تحفيزًا له وبعثًا للطمأنينة في قلبه، نجد ذلك كله في الأسلوب الخبري الذي صيغ فيه هذا الترغيب.

ولنتأمل بعد ذلك إحكام الصياغة في أسلوبى الشرط إذ تضمن كل أسلوب جواب شرط يقطع برد الفعل الذي لا ينبغى للمؤمن أن يحيد عنه،

فإذا كان رد الفعل الطبيعي للسراء هو شكر النعمة، فإنه ينبغي أيضًا أن يكون رد الفعل الطبيعي للضراء هو الصبر عليها، وما يستتبعه من رضى بالقضاء وعدم السخط والضجر لنزول الكوارث والملمات، والمقتضى التعليمي الطلبي في جواب الشرط هذا يتحقق بالتحفيز على التسليم المطلق لله سبحانه وتعالى، ومن هنا كان أمر المؤمن كله له خير ولا يكون ذلك إلا للمؤمن، ومن الملامح البلاغية التي تضاف إلى إحكام الصياغة تلك المقابلة التي جاءت بنقيضين يبينان حال المؤمن في الظروف المختلفة وقد استوعب أسلوب الشرط المقابلة بين الشكر على السراء والصبر على الضراء، وهذه المقابلة تؤكد شمول الخير لحال المؤمن في جميع ما يلقى في حياته، ولا يخفى عليك ذلك الوجه التحسيني البلاغي في الجناس بين كلمتى سراء وضراء، وكلمتى شكر وصبر، وأن ذلك الجناس غير دخيل على المعنى وإنما هو في صلب الدلالة بحيث لا يمكن الاستغناء عنه.



الفصل السابع

الظواهر البيانية
والتمكين للمقتضى التعليمي

أولا: الخبر عن المستقبل وآليات التحذير:-

التحذير دلالة مستقلة، إذ لا يدخل مع الأمر الصريح ولا يدخل أيضًا مع النهي الصريح، وإن الأمر والنهي من الممكن أن يأتيا ضمنيين، فقد يأتي الأمر بسلوك ينجى من المُحَذر منه، وقد يأتي النهي عن سلوك يتعلق به تجنب المُحَذر منه، وقد يأتي التحذير مؤكدًا وضاغطًا على المتلقى للتنبه إلى مقتضى الأمر والنهي الصريحين، والتحذير يأتي مستندًا على متكأ سياقى خالص، إذ يأتي التحذير ضمن خبر عن المستقبل، ومناط التصديق في الخبر عن المستقبل يتعلق أولا وأخيرًا بالمُخبر نفسه، وتصورات المستقبلين عنه، ولكن على الرغم من حيوية إسهام السياق هنا في عملية التصديق فإنه من المهم أن ننبه إلى أن دور السياق هنا يقتصر على عملية التصديق، وأن إنتاج الدلالة يتعلق بمقومات أسلوبية جاء للظواهر البيانية فيها النصيب الأكبر لما تحمله هذه الظواهر من أبعاد تتعلق برفد ذهن المتلقى وتغذيته بتصورات عن المستقبل.

إن الفتن ليست أمرًا واقعًا مرئيًا، ولذلك فإن الحديث عنها هو حديث عن غيب، وهذا الغيب حتمى الوقوع في المستقبل، وليس ثم شك في أن النهي عن سلوك شائع قائم بين المخاطَبين حال وجود النص يختلف عن النهي عن سلوك قد يكون في المستقبل، أو قد تتوفر دواعيه، ومن هنا نجد للظواهر البلاغية والأسلوبية وظيفة مضاعفة، إذ يُناط بها أولا حمل المتلقى على تصور هذا الأمر الغيبى ومدى خطورته، كما يُناط بها في الوقت نفسه تحذيره من الانغماس في الفتن، أو المشاركة فيها، وإن التمكين لهاتين الوظيفتين يتعلق باستحضار النماذج من الحاضر المشهود عن طريق التشبيه والتمثيل، كما يتعلق بالتخييل الذي يحمل الذهن على تصور أشياء غير كائنة في هذا الواقع، ويأتي هذا التخييل عبر هذه الألوان البلاغية كما يأتي عبر المجاز الاستعارى، ثم نجد للكناية بما تحمله من طبيعة استدلالية

إسهامها الواضح في بيان الحال التي يجب أن يكون عليها المسلم إذا أدركته هذه الفتن، ويجدر بنا التنبيه إلى أن هذه الظواهر لم تأت منفصلة، ولم يختص بها حديث دون آخر، ولذلك فلن يكون الحديث عن إحدى هذه الظواهر منفردة مجديًا؛ لأنه لن يكون متوائمًا مع التداخل بين هذه الظواهر في الأحاديث، ولذلك يأتي التحليل هنا مراعيًا خاصية التداخل هذه فلا تنفرد ظاهرة بذكر، ولكن التحليل يتناول الظواهر جميعها في الحديث الواحد، فلهذا النهج ثمرته في بيان العلاقات بينها.

(١)

وباستعراض السياق العام للأحاديث الشريفة التي جاء فيها ذكر الفتن، وجاءت متضمنة معانى التحذير، نجد أن بعض الأحاديث تتخذ نمطًا أسلوبيًا مغايرًا، إذ لا يُبتدَر المتلقى بأسلوب الأمر الصريح، ولكن دلالة الأمر ينتجها الأسلوب الخبري الذي جاء بمثابة التمهيد بما يحمله من التنبيه المنتج بذاته لدلالة النهى، ولا شك أن التنبيه على حسن شيء بالأسلوب الخبري ينتج دلالة الإغراء بعمل هذا الشيء، كما أن التنبيه على سوء شيء بالأسلوب الخبري ينتج دلالة التحذير من عمل هذا الشيء، ومادامت الفتنة هي موضوع الحديث هنا فإن الأساليب ستنحو نحو إنتاج دلالة التحذير، ومما لا شك فيه أن التحذير يندرج في نسب متفاوتة بتفاوت الأساليب وما تحمله من ضغط على عقل المتلقى وإحساسه، حتى إذا جاء الأمر الصريح بعد ذلك أصبحت نفس المتلقى مهيأة لاستقباله استقبال، ومن ثم يأتي الخبر هنا على سبيل المقدمات التمهيدية التي من شأنها التحول بالقول عند المتلقى إلى فعل منجز، مثال ذلك حديث أسامة الذي جاء فيه أن النبي ﷺ: " أَشْرَفَ عَلَى أُطُمٍ مِنْ آطَامِ الْمَدِينَةِ. ثُمَّ قَالَ: « **هَلْ تَرَوْنَ مَا أَرَى؟ إِنِّي لأَرَى مَوَاقِعَ الْفِتَنِ خِلاَلَ بُيُوتِكُمْ، كَمَوَاقِعِ الْقَطْرِ** »

(البخاري ك الحج ١٧٤٥، ك الفتن ٦٥٣٦، مسلم ك الفتن ٥١٣٥، أحمد م الأنصار ٢٠٧٥٣)

تعتمد بلاغة هذا الحديث الشريف على حمل المتلقى على تصور موقف من مواقف المستقبل كأنه يحياه حقيقة واقعة، ويأتي التقديم للحديث بأن النبي ﷺ أشرف أطم من آطام المدينة أي علا وارتفع، ناقلًا بلاغة الإشارة الجسمية له ﷺ؛ لأن هذا الاعتلاء دال على أنه يرى شيئًا واقعيًا رؤية بصرية حقيقية، على حين أنه يرى أمرًا مستقبليًا، والغرض المتحقق عند المتلقى من هذا يتمثل في حمله على التصور، وكأنه يرى رؤية حقيقية، فالغاية هنا تتحدد في التحذير من الشيء المرئى المخبر عنه.

لقد بدأ النص بالسؤال: « هَلْ تَرَوْنَ مَا أَرَىَ؟ »، والسؤال هنا يُدخل في تصور المتلقى أن هذه الرؤية رؤية بصرية حقيقية؛ لأنه أدخل المخاطب في إمكان هذه الرؤية، وكأن السؤال بذلك يتحول بالسياق إلى ملابسات مغايرة للمحددات السياقية، إذ يستحضر إنكار المتلقى، ذلك الذي ارتبط بما يُمكن أن نطلق عليه عقدًا سياقيًا مع المرسل، وفق المحددات السياقية التي أسلفنا الإشارة إليها في الفصل الخاص بذلك، فيتحول بالمتلقى المصدق عادة للمرسل إلى منكر؛ لأنه ملفوت إلى رؤية بصرية غير مصدَّقة بالواقع الخارجى، ومن ثم يكون إسهام السؤال في عملية الإبلاغ بإثارة الدهشة والاستغراب، فهو سؤال موجه من مُصَدِّق ولكنه لا يُشفع بتصديق الواقع الخارجى.

والسؤال هنا ليس استفهامًا، لأن النبي ﷺ لا يسأل عن شيء مجهول يطلب خبره أو فهمه، ولكنه سؤال العارف بأن المسئولين لا يرون ما يرى، وبذلك تتحقق الدلالة الضمنية التي تمثل الظاهرة البلاغية، وقيمة السؤال هنا في اختلافه عن الخبر المباشر لما فيه من استحضار لذهن المتلقين وإثارة انتباههم وتوجيه حواسهم نحو الخبر الذي يتلو السؤال، فالسؤال يعتمد على تحقيق أبعاد نفسية عند المتلقى فتشكل له حضورًا في إنتاج

الدلالة بترقبه للخبر التالى للسؤال وهو موضوع الرؤية المسئول عنها، ليتحقق بالسؤال نمط فريد من العدول، ولكنه ليس عدولًا بالتراكيب النحوية، بل هو عدول بالسياق نفسه، إذ يتحول بخالى الذهن - على تعبير التراث البلاغي - إلى مُنكر، بيد أن هذا الإنكار ليس مقصودًا لذاته، ولكنه وسيلة لغاية إبلاغية تتحدد في تحقيق أقصى درجات الاستحضار الذهنى عند المتلقى لتلقى خبر عن أمر مستقبلى، ربما يكون فيه شيء من التعويض الأسلوبى عن الإعراض عن الطلب الصريح، والضواغط السياقية التي تنتج دلالة التحذير والترهيب.

أما الأسلوب الخبري: " إنى لأرى... " فقد جاء التحذير فيه حاملًا في طيه دلالة الطلب، ولكن الطلب المُضمَّن في التنبيه بالخبر يلقى بالأمر أو النهي بين يدى المتلقى فيما يُسعف به معنى المعنى المستنبط من النظم النحوى، المحقق لظاهرة الإيجاز تحقيقًا متفردًا كما هو مطرد في الحديث الشريف، وقد جاء الخبر المؤكَّد تعقيبًا على السؤال الملفوظ، وكأن هذا الخبر إجابة عن سؤال ضِمنى يتوجه به المتلقى بعد الاستحضار الذهنى للسائل: وماذا ترى؟، والرؤية هنا ليست رؤية لشيء حقيقى في الواقع الفعلى إن الرؤية هنا إنما هي استشراف للمستقبل الآتى بعد وفاة النبي ﷺ ويأتي المعنى الثانوى أو الإضافى الذي هو جوهر الظاهرة البلاغية، إذ لا يقف عند حدود المعنى الحرفى للملفوظ اللغوى.

ثم إن استحضار السياق العام يبين حقيقة جوهرية في تنوع الأساليب بين الإلزام بالطلب الصريح تارة والاكتفاء بالتنبيه تارة أخرى، والتنوع بين استعمال الضواغط الأسلوبية والسياقية تارة، والتخلى عنها تارة أخرى، وإن الخبر الذي يكتفى بالتنبيه ويأتي متخليًا عن الضواغط الأسلوبية والمقامية لايتلقى منفصلًا عن السياق العام، بل يتغذى بهذا السياق العام، ويتشرب الضواغط منه كما يكتسب منه الإلزام، وربما يكون هذا التنوع والتفاوت

لمجرد مراعاة البعد النفسى للمتلقى الذي قد يمل من كثرة الزجر وتكرار صيغ الإلزام والتهديد والوعيد والترهيب وغيرها، وما دامت الأحاديث تأتى عناصر في منظومة سياقية، فإن ما يؤديه السياق من الدلالات يعضد هذا التحذير الذي جاء هنا محايدًا خاليًا من الأمر والنهى.

والتشبيه بمواقع القطر في الكثرة والعموم أي أنها كثيرة وتعم الناس لا تختص بها طائفة، وهذا إشارة إلى الحروب الجارية بينهم كوقعة الجمل وصفين والحرة ومقتل عثمان ومقتل الحسين رضي الله عنهما وغير ذلك، وفيه معجزة ظاهرة له ﷺ.

(٢)

وفى نمط آخر من الأحاديث يأتي الأمر بالمبادرة واقعًا على الفتن بشكل عام، وجاءت فيه كلمة فتن نكرة مشبهة بقطع الليل المظلم على هذا النحو: عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: « **بَادِرُوا بِالأَعْمَالِ فِتَنًا كَقِطَعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ يُصْبِحُ الرَّجُلُ مُؤْمِنًا وَيُمْسِي كَافِرًا أَوْ يُمْسِي مُؤْمِنًا وَيُصْبِحُ كَافِرًا يَبِيعُ دِينَهُ بِعَرَضٍ مِنَ الدُّنْيَا** » (مسلم ك الإيمان ١٦٩، وفى رواية الترمذى يبيعُ أحدُهُمْ ٢٢٩١، أحمد باقى م المكثرين ٧٦٨٧، ١٠٣٥٤)

جاءت الروايات جميعها محتفظة بالظواهر البيانية التي تتعلق بها الدلالة والغاية التعليمية الإبلاغية من الحديث، وإن اختلفت بعض الروايات في التركيب النحوى، فقد جاءت جملة: " **فستكون فتن** " موضع المفعول به في الرواية المذكورة، بيد أن هذا الاختلاف لا يغير من أمر الظواهر البلاغية شيئًا، وإن الظواهر البيانية لا تعمل بذاتها ولكنها ترتبط بالسياق الداخلى اللغوى الذي يمثل أساسًا من أهم أسس تحقيق المزية للظواهر البيانية، وقد اشتمل هذا الحديث على الظواهر الآتية:

أولا: يحث النبي ﷺ في هذا الحديث على المبادرة بالأعمال الصالحة وفى هذا الحث نهى ضمنى عن طول الأمل في الدنيا ودوام استقرارها وثباتها، كما أن في الحديث تحذيرٌ مباشرٌ من الفتنِ وبيانٌ لمدى هولِها وفداحَتها حتى تتقلب بالإنسان فلا يقرُّ له قرار، وقد يصل الأمرُ بالإنسان إلى حد الابتعاد عن الدين وإهماله طلبًا للدنيا وسعيًا إلى تحصيلِ متاعِها الزائِل استجابةً لدواعى الفتن الأخاذة بها، ويأتي الأمر الصريح بغرض الحث والتحفيز على المبادرةِ بالأعمال الصالحةِ وعدم تأجيلها، ويحمل التركيبُ هنا من الطلب والخبرِ دلالةَ الصراعِ مع الزمن ليغتنم المسلمُ ما بسطه الله له من أمن واستقرار قبل أن يكون ذلك التقلبُ وليسيرَ الهدىُ النبوي في ظل هدى القرآن الداعى دائمًا إلى المسابقةِ والمسارعةِ إلى العملِ الصالح والمغفرةِ، ويرتكزُ الحديثُ إلى جانب ذلك على أدواتٍ بلاغيةٍ أخرى يستبين بها المسلمُ في جلاءِ فداحةَ ما يكون عليه الأمرُ في المستقبلِ.

ثانيًا: يرتكزهـذا الحديث على أدواتٍ بلاغيةٍ أخرى يستبين بها المسلمُ في جلاء فداحة ما سيكون عليه الأمر في المستقبل وقد صاغ النبي الصورة الأولى في التشبيه بقوله " فتن كقطع الليل المظلم " وقد أبان بهذا التشبيه أمر تلك الفتن التي ستكون مستقبلًا والتى لم تقع عليها الحواس برؤية أو لمس بأن قرنها بشئ تقع عليه الحواس، فالليل مدرك بالحواس وهو هنا المشبه به، ولكن النص يضفى ببلاغته قدرًا من التصوير التخييلى بجعل الليل قطعًا من الظلام، ليضفى عليها إمكانَ الإحساسِ باللمس تهويلًا لأمر تلك الفتن وتحذيرًا منها لأنها واقعةٌ لا محالة، ليكون ذلك أدعى لاستجابة المسلم لأمره الأول بالمبادرة والمسارعة إلى الأعمال الصالحة قبل وقوع هذا الخطر المرتقب الذي ينقله لنا النبي ﷺ فكأننا نراهُ ونلَمسُه ونخشاهُ ونهابه في آن واحد، ثم ليكون أدعى لاستجابة المسلم للأمر المُضمَّن في الخبر في الشق الثاني من الحديث.

ثالثًا: ثم نجد أن وصف حال المستقبل جاء مصاغًا في علاقة التضاد في ظاهرة المقابلة في قوله ﷺ " يصبح الرجل فيها مؤمنا ويمسى كافرا ويمسى مؤمنًا ويصبح كافرا " والمقابلة من الظواهر البلاغية المصنفة في البديع، وقد أشرنا في القسم النظرى إلى أن علاقة التضاد من الظواهر البديعية التي تتجاوز التوشيةِ والزينة اللفظية والغاية التحسينية، ومن فهي هنا قد وظفت توظيفًا دقيقًا لا ينفصل عن الغاية الإيضاحية لبلاغة الحديث النبوي الشريف في جمعها بين التأثير والإقناع، فلا تنفصل المقابلة هنا عن مسارِ الحديثِ الذي يحذر من الفتن ويوضح مدى هولها، فنجد المقابلةَ نابضة بالإحساس بالتقلب الذي يكون عليه أمرُ الإنسان ف تلك الفتن، وبذلك تتجاوز المقابلة في البلاغة النبوية حدود التوشية والزينة، وحسبنا هنا دلالتها على التقلب من أقصى اليمن إلى أقصى اليسار، إلى حد تتحول معه بمعتقدات الإنسان وتوضح مدى أثر تلك الفتن في زلزلة اليقين ليمسى كافرًا بعد أن أصبح مؤمنًا ويصبح كافرًا بعد أن أمسى مؤمنًا، ونلاحظ أن هذا التبدل والتحول إنما يكون في نصف يوم سواء أكان ليلا أم نهارًا.

رابعًا: ثم نجد ظاهرتين بيانيتين تتشابكان مع النظم النحوى للحديث الشريف، فنرى المقابلة تتضمن الكناية عن سرعة التقلب وشدته، فهو تقلب يتم بين الليل والنهار وحسب الإنسان بها سرعة، وتقلب من الكفر إلى الإيمان ومن الإيمان إلى الكفر وحسب الإنسان بها شدة، ثم نجد المجاز المبنى على علاقة المشابهة في قوله ﷺ " يبيع دينه بعرض الدنيا " فجعل الدين سلعة تباع لتشارك الاستعارة هنا في الدلالة على مدى ما يمكن أن تكون عليه تلك الفتن، التي يصير الدين من الهوان بحيث يفرط فيه الإنسان. طلبًا لعرض الدنيا ومتاعها الزائل، ففى فعل البيع هنا دلالة التسليم والاستغناء عن رضى وقناعة بالمقابل الزهيد.

وبذلك تتضافر بلاغيات الحديث في الدلالة على مدى هول تلك الفتن ليكون ذلك أدعى إلى الالتزام بالأمر الأول الذي استهل به الحديث، ومن ثم نتبين حقية أن تلك الظواهر البلاغية لم تأت فضلا من القول، ولكنها تتعانق في انسجام تام ونسيج محكم لتنعكس على الأمر الصريح في مستهل الحديث، وتأخذ النفس للامتثال الناتج عن الاقتناع الذاتى الناتج عن التأثير القوى للبلاغ، وما هذا الاقتناع سوى استجابة لما حققه الأمر والتشبيه والمقابلة والمجاز من تمكين الذهن من تصور هذا الأمر المستقبلى، ويعتمد التمكين للتحذير على المحددات السياقية بعناصرها المتعددة ومن أهمها الثقة في صدق المبلغ ﷺ التي تأتى بمثابة الدعامة الضامنة لعملية تواصل.

(٣)

وقد جاء التنبيه للفتن في حديث آخر بالخبر عن المستقبل بدخول السين على فعل الكينونة المسند إلى الفتن على اختلاف في الروايات على النحو التالى: وردت رواية أبى هريرة ست مرات، تفاوتت الصياغة في روايتين منها، وجاء النص الغالب فيها: « **سَتَكُونُ فِتَنٌ الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْقَائِمِ وَالْقَائِمُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْمَاشِي وَالْمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي وَمَنْ يُشْرِفْ لَهَا تَسْتَشْرِفْهُ وَمَنْ وَجَدَ مَلْجَأً أَوْ مَعَاذًا فَلْيَعُذْ بِهِ** » (البخاري المناقب ٣٣٣٤، ك الفتن ٦٥٥٤، ٦٥٥٥، مسلم ك الفتن واشراط الساعة ٥١٣٦)، وفى رواية مسلم عن أبى بكرة " إِنَّهَا سَتَكُونُ فِتَنٌ، أَلاَ ثُمَّ تَكُونُ فِتْنَةٌ." (مسلم، كتاب الفتن ٥١٣٨)، وذكر البخاري ومسلم أن نوفل بن معاوية روى مثله بزيادة « **مِنَ الصَّلاةِ صَلاةٌ مَنْ فَاتَتْهُ فَكَأَنَّمَا وُتِرَ أَهْلَهُ وَمَالَهُ** »، وانفرد أحمد عن أبى هريرة بعدم ذكر الإشراف لها (احمد م المكثرين ٧٤٦٤)، أما في سنن أبى داود فقد وردت عن أبى هريرة بهذه الصياغة: «**سَتَكُونُ فِتْنَةٌ صَمَّاءُ بَكْمَاءُ عَمْيَاءُ مَنْ أَشْرَفَ لَهَا اسْتَشْرَفَتْ لَهُ وَإِشْرَافُ اللِّسَانِ فِيهَا كَوُقُوعِ السَّيْفِ**» (ابو داود ك الفتن والملاحم ٣٧٢٠).

وقد جاءت رواية سعد بن أبى وقاص متفقة مع رواية أبى هريرة في ذكر القاعد والقائم والماشى والساعى، ثم اختلفت عنها بعدم ذكر الإشراف للفتة، كما اختلفت بزيادة سؤال الراوى: أفرأيت إن دخل على بيتى وبسط يده لى ليقتلنى، فقال ﷺ « **كُنْ كَابْنِ آدَمَ** » (الترمذى ك الفتن ٢١٢٠، احمد م العشرة ١٥٢٣)، كما جاءت إحدى روايات مسند أحمد بدون هذه الزيادة (أحمد م العشرة ١٣٦٩)

أما رواية مسلم بن أبى بكرة عن أبيه فق احتفظت بالصياغة التي جاء فيها مفاضلة الأحوال في البعد عن الفتنة من القعود والمشى والسعى، وجاءت فيها زيادة: « **ألا فَإِذَا نَزَلَتْ أَوْ وَقَعَتْ فَمَنْ كَانَ لَهُ إِبِلٌ فَلْيَلْحَقْ بِإِبِلِهِ وَمَنْ كَانَتْ لَهُ غَنَمٌ فَلْيَلْحَقْ بِغَنَمِهِ وَمَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ فَلْيَلْحَقْ بِأَرْضِهِ** » قَالَ فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ إِبِلٌ ولا غَنَمٌ ولا أَرْضٌ قَالَ: « **يَعْمِدُ إِلَى سَيْفِهِ فَيَدُقُّ عَلَى حَدِّهِ بِحَجَرٍ ثُمَّ لِيَنْجُ إِنِ اسْتَطَاعَ النَّجَاءَ اللَّهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ اللَّهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ اللَّهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ** » قَالَ فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ إِنْ أُكْرِهْتُ حَتَّى يُنْطَلَقَ بِي إِلَى أَحَدِ الصَّفَّيْنِ أَوْ إِحْدَى الْفِئَتَيْنِ فَضَرَبَنِي رَجُلٌ بِسَيْفِهِ أَوْ يَجِيءُ سَهْمٌ فَيَقْتُلُنِي قَالَ: « **يَبُوءُ بِإِثْمِهِ وَإِثْمِكَ وَيَكُونُ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ** » (مسلم الفتن واشراط الساعة ٥١٣٨، احمد م البصريين ١٩٥١٧، احمد م البصريين ١٩٥٨٧، ابو داود ك الفتن والملاحم ٣٧١٤)

لقد تنوعت أساليبُ الحديث بين الخبر والطلب، وقبل أن يتوجه النبي ﷺ بالأمر للمسلم يضع بين يديه بعضَ الحقائق التي لا يعرفها، فهي حقائقُ تتعلق بأمر المستقبل ومن هنا أمعن النبي ﷺ في تصويرها حتى يتمكن المسلمُ من تصورها، فقد جاء الأمرُ مترتبًا على الخبر الذي استَهل به النبي ﷺ الحديث والذى يحمل دلالة الاستقبال " إن بين يدى الساعة فتنًا "، أو: " ستكون فتن "، وتركيب الأسلوب الخبري هنا جاء مؤكدًا لأنه يحمل خبرًا عن أمر مستقبلى يجهله المتلقى، كما يحمل أيضًا تصويرًا

استعاريًا، فقد ضَّمن النبي دلالة الاستقبال في قوله " بين يدى الساعة " على سبيل الاستعارة المكنية، إذ استعار اليدين للساعة دلالةً على أن تلك الفتن ستكون عندما تقترب الساعة، ليعرفَ المؤمنُ الذي تدركه تلك الأحوال حقيقةَ أمره ويتدبَر فيما يضره وما ينفعه، وليكون ذلك أدعى إلى الالتزام بما أمر به ﷺ هنا.

وأول ما يلفت من بلاغته ﷺ في تحذير المسلم من تلك الفتن هو دلالات علاقة التضاد المتكررة بين القعود والقيام والمشى والسعى، فلأن يكون المسلم قاعدًا دون الدخول في تلك الفتن خير له من أن يكون قائمًا، ولأن يكون ماشيًا خير له من أن يكون ساعيًا، وفى ذلك بيانُ عظيمِ خطرها والحث على تجنبها والهرب منها ومن التشبث بأسبابها، وأن شرها وفتنتها يكون على حسب التعلق بها، ولكن معانى القعود والقيام والمشى والسعى هنا ليست مقصودة لذاتها وبذاتها، وإنما هي دليل على مدى التحام الإنسان بتلك الفتن، ومن هنا فإن ذلك يحمل في طيه صورة بيانية أخرى وهى الكناية، فتلك المراحل التي هي ليست مقصودة بذاتها، كما أشرنها تدل على مراحل تدرج الإنسان في علاقاته بتلك الفتن، فلأن يكون المسلم من تلك الفتن فيما يقابل مرحلة القعود خير له من أن يكون فيما يقابل مرحلة القيام، وهكذا.

وجمال الكناية هنا في إتيانها في أفعال يسلكها الإنسان ويأتيها فهو لذلك يعرفها أتم المعرفة، ويدرك الفرق بينها أتم إدراك، فهي دليل على مراعاة حال المتلقى بمختلف طبقاته وثقافاته، فهي تضع المعلومة في أسلوب بسيط سهل وتلك هي مهمة الإيضاح والإبلاغ في بلاغة الأسلوب التعليمي.

ثم نجد الحديث بعد ذلك يتدرج في أساليب إنشائية طلبية " كسروا

قسيكم وقطعوا أوتاركم، واضربوا سيوفكم بالحجارة " ولكن هذه الأدوات القتالية أيضًا ليست مقصودة لذاتها، وإنما هي دلالة عامة على أدوات القتال في مختلف العصور، فأفعال الأمر هنا لا تنفصل عن دلالة الكناية أيضًا عن التخلى عن كافة أدوات الحرب والقتال وفى هذه الكناية تأكيد للأمر العام بالبعد عن هذه الفتن وعدم المشاركة فيها، وقد ذكر الإمام النووى أن بعض شراح الحديث ذهبوا إلى أن المراد كسر السيف حقيقة، على ظاهر الحديث؛ ليسد على نفسه باب هذا القتال، وقيل: هو مجاز والمراد به ترك القتال، وليس الكلام هنا من المجاز في شيء، ولكنه يدخل في باب الكناية، ذلك أن من شروط المجاز أن يكون مشتملًا على قرينة مانعة من إرادة المعنى الحرفى، أما الكناية فلا تمتنع فيها إرادة المعنى الحرفى، وكون احتمال أن يكون المقصود هو أن يعمد المسلم إلى سيفه فيدق على حده بحجر على سبيل الحقيقة، فإن هذا يمنع البعد المجازى في العبارة.

يأتي الشق الثاني عن الحديث إجابةً عن سؤال السائل: ما تأمرنى؟ ولنتأمل الإجابة لنجد أنها لم تأت بأمر محدد للسائل ولكنها جاءت عامةً شاملةً يرى فيها كلُّ مسلمٍ ما يصلُح له وما يتناسبُ مع حاله، وتأتى دلالةُ الشيوع والتعميم في الأمر الذي لم يأت مباشرًا للسائل ولكنه جاء جوابَ شرطٍ قد يتجقق في السائل أولًا يتحقق، إذ استعملَ النبي ﷺ اسمَ الشرط مَنْ الذي يُنتج دلالة التعميم لكل من أدركته هذه الفتنة، وبذلك يخرج الأمر من خصوصية الحوار الذي انبنى عليه الحديث الشريف إلى عموم التوجيه، ونلاحظ أيضًا أن الإجابة لم تأت مباشرة في الأمر بسلوك بعينه، ولكنها جاءت ضمنية في الكناية التي أنتجتها الأساليب الشرطية المتلاحقة " **من كانت له إبل فليحق بإبله، ومن كانت له غنم فليحق بغنمه ومن كانت له أرض فليحق بأرضه** " ففى هذا كنايةٌ أخرى عن وجوب الانشغال عن هذه الفتنة بأي أمر من الأمور التي تتعلق بحياة الإنسان في الدنيا، وبذلك

تُنتج بلاغةُ الكناية ضرورةَ بُعْد المسلمِ عن الفتنةِ بالتقوقع على أمور حياته الدنيا، وليس في ذلك موقفٌ سلبي، ولكنه في حقيقته غايةُ في الإيجابية فما هذا الفرار سوى فرارٍ بالدين، فالمسلم إنما يفر بدينه لينأى بنفسه عن الاشتراك في الفتنة بسيفه أو بلسانه، وإيجابية المسلم هنا من قدرته على نفسه وكبحها عن المشاركة في الفتنة.

يأتي التعقيب الأخير في الحديث الشريف ردًا على سؤال آخر من السائل ولكن السؤال هنا جاء عامًا: فمن لم يكن له شئ من ذلك؟ فيجيب النبي ﷺ « **فليعمد إلى سيفه فليضرب بحده على حرّة، ثم لينجو ما استطاع النجاء** » أي يضربُ بسيفه أرضًا صلبةً حجريةً سوداء كأنها أحرقت بالنار وكأن هذه الضربة تفريغٌ للانفعال المتولد في نفس الإنسان الذي أدركته الفتنة، فنفسه تنازعه إلى المشاركة بالسيف أو القول في هذا المعترك مما يولد فيها الانفعالَ والنزوعَ إلى المشاركة، وليس هناك قرينة مانعة من إرادة المعنى الحرفى في الأمر بأن يعمد إلى سيفه فيدق على حده بحجر، ومن ثم قد يكون المراد كسر السيف حقيقة؛ ليسد على نفسه باب هذا القتال، والمراد به ترك القتال، وليس الكلام هنا من المجاز في شيء، ولكنه يدخل في باب الكناية، ذلك أن من شروط المجاز أن يكون مشتملًا على قرينة مانعة من إرادة المعنى الحرفى، أما الكناية فلا تمتنع فيها إرادة المعنى الحرفى، وكون احتمال أن يكون المقصود هو أن يعمد المسلم إلى سيفه فيدق على حده بحجر على سبيل الحقيقة، فإن هذا يمنع البعد المجازى في العبارة، والكناية هنا تؤدى الوظيفة البلاغية،

ومن ثم لا يعد الضرب بالسيف هنا مقصودًا لذاته وإن كان على سبيلِ الكناية، ولكن المقصودَ هو البعدُ وتحطيمُ آلهِ الحرب التي قد تكون مُعينةً للإنسان على الاشتراك في الفتنة القائمة، وبذلك يقطع المسلم صلته بكل سبب قد يؤدى به إلى الاشتراك في الفتنة وينفصل عن كل ما يغريه

بهذه المشاركة، فيبتعد جسديًا عن موضع الفتنة ويتخلى بعنف وقوة عن آلته المتمثلةِ في السيف، ثم لَيَنْجو ما استطاع النجاء، وهنا جاء الفعلُ مسبوقًا بلام الدالة على التوكيد التي تُلزم المسلمَ باتخاذ أسباب النجاء ليتحقق له هذا النجاء، لأن الأمرَ هنا أمرُ فرار بالدين ومن ثم وجب على المسلم أن يبذل فيه أقصى ما يمكنه من استطاعة، ويتنازل عن كل غال~ ثمين في سبيل المحافظة على دينه، حتى لو أدى به ذلك إلى الاستسلام للقتل دفعًا للاشتراك في الفتنة ويكون بذلك كخير ابنى آدم.

ثم تأتى صياغة التشبيه في آخر عبارات الحديث " فكن كخير ابنى آدم " إن أتتك هذه الفتن تدفعك دفعًا إلى القتال الذي قد يؤدى بك إلى أن تكون قاتلًا، ليلقى الضوء على صورة من صور الفتن التي تعرض لها الإنسان في مستهل هذه الحياة، ليستحضر المتلقى سياقًا آخر متمثلًا في تلك الصورة التي كان فيها قاتل وقتيل، وأى الاثنين كان أفضل من صاحبه، ليأتي هذا الاستحضار السياقى من الضواغط المهيئة للاستجابة.

أما فكرة الاستشراف التي وردت في بعض الأحاديث بصياغات مختلفة لعل أطولها الرواية الواردة في سنن أبى داود: « **سَتَكُونُ فِتْنَةٌ صَمَّاءُ بَكْمَاءُ عَمْيَاءُ مَنْ أَشْرَفَ لَهَا اسْتَشْرَفَتْ لَهُ وَإِشْرَافُ اللِّسَانِ فِيهَا كَوُقُوعِ السَّيْفِ** » فقد أبانت عن بُعد آخر لمواجهة الفتن، فالاستشراف هو الانتصاب للشىء والتعرض له والتطلع إليه، وقد استهل النص بما استهل به غيره من الإخبار عن الحدث الكائن في المستقبل، بيد أن وسائل بلاغية أخر قد تشكلت في السياق اللغوى الداخلى وأنتجت دلالات التنبيه على خطر هذه الفتن، وطلب الكف عن الدخول فيها.

تتمثل الظاهرة البلاغية الأولى هنا في المجاز الاستعارى، حيث استعيرت الصفات صماء بكماء وعمياء للفتنة المشار إليها، واستعارة

الصفة تعتمد على إثارة تصورات ذهنية عند المتلقى لا وجود لها في الواقع الخارجى، ومن ثم يصبح على المتلقى أن يتصور الفتنة صماء بكماء صماء، بما تثيره من تصورات، وما تحمله من دلالات طلبية على الرغم من صياغة الاستعارة في الأسلوب الخبري، وتتمثل فاعلية الاستعارة في إنتاج الدلالة هنا في ذهاب الذهن مذاهب شتى في تصور الفتنة بالصفات المذكورة، فالجمع بين هذه الصفات يعنى فقدان التواصل فقدانًا نهائيا، ولك أن تتصور إنسانًا تجتمع فيه هذه الصفات، وكيف يمكن لهذا الإنسان أن يتواصل مع الآخرين، لا شك في أن هذا الإنسان سيكون مقطوعًا عن إدراك ما يجرى حوله، تتصور هذه الصفات في الإنسان ليكون هذا التصور معينًا على تصور الصفتين في الفتنة، وبذلك نرى أن تصور هذه الصفات في الفتنة ينتج دلالة التخبط والفوضى ولكنه لا يقف عند حدودهما، بل يتجاوز هذه الدلالة إلى إنتاج دلالة عدم الاستجابة لأى دعوة من دعاوى الإصلاح؛ لأن تحقق الإدراك مفقود أصلًا، وهو الموصل إلى الاستجابة أو عدمها، فلا يمكن أن تتحقق الاستجابة لدعوة ما إلا بعد إدراكها وفهمها واستيعابها، فالإدراك وسيلة أولية للتواصل الذي قد تنتج عنه الاستجابة، أمَا وقد فقد الإدراك، فإن فقدان الاستجابة يأتي نتيجة طبيعية لفقدانه، فليس يجدى مع هذه الفتنة النصح والإرشاد والتوجيه والمقاومة، بل ربما لا تجدى معها حتى محاولات الإصلاح، ومن ثم تصبح دلالة التحذير من الوقوع في هذه الفتنة أو المشاركة فيها أو حتى الاطلاع عليها لها الحضور الأكبر في الحديث الشريف، تتأكد هذه الدلالة من خلال تأمل التراكيب التالية والظواهر البيانية من تشبيه واستعارة في الحديث الشريف، وبذلك نجد المجاز الاستعارى قد توافق مع وصف الفتن في حديث آخر بأنها كقطع الليل المظلم، في الجمع بين دلالة التخبط وعدم القدرة على التواصل، كما يتوافق معها في دلالة التحذير الطلبية من المشاركة في هذه الفتن.

وينبغي أن نتنبه إلى خصائص التركيب النحوى للاستعارة، فإن الرؤية البلاغية الأسلوبية المدققة لا تعتمد على اجتزاء الاستعارة من سياقها اللغوى، بل يعتمد التحليل البلاغي الأسلوبى للاستعارة على بيان النظم وإدراك العلاقات النحوية بين المفردات الداخلة في تركيب الاستعارة، ومن هذه العناصر التركيبية الأسلوبية هنا استعمال فعل الكينونة تامًا دالًا على الاستقبال بدخول السين عليه، مما يدل على تحقق وقوع تلك الفتن بشكل مطلق غير مخبر عنه بل موصوفًا بهذه الصفات المجازية التي أشرنا إليها، كما نتنبه أيضًا إلى تنكير كلمة فتنة الذي يؤكد دلالة الإطلاق وعدم التحديد، ولعلنا لا نجانب الصواب إذا ذهبنا إلى دلالة التنكير على عظم شأن هذه الفتنة، فهي في هولها وعنفها أكثر من أن تحدها حدود الخبر والتعريف.

أما دلالة طلب النأى بالنفس عن هذه الفتن فقد أكد عليها رسول اللهﷺ في أحاديث أخرى بالأسلوب الطلبي المباشر بالأمر أو النهى، وهنا يأتي الطلب من المضمنات الأسلوبية لأسلوب الشرط " من أشرف لها استشرفت له "، والبيان التعقيبى التفسيرى بعده " وإشراف اللسان فيها كوقوع السيف "، وإذا ذهبنا نعتبر أسلوب الشرط ببنيته المحكمة وجدناه على إيجازه الشديد يحمل دلالة التحذير التي قد تصل إلى حد الترهيب بل التهديد، وليس هذا إلا من تضافر عناصر السياق اللغوى الداخلى للنص وما تستدعيه من تصورات مجازية من تركيب النعت إلى جانب أسلوب الشرط الذي جاء فيه الفرق واضحًا بين الشرط والجزاء، أي بين إشراف الإنسان للفتنة، واستشراف الفتنة له، فعمل الإنسان يتمثل في الإشراف للفتنة، وهو عمل ابتدائى، أي من تعرض لهذه الفتنة بحاسة من حواسه ولو كان هذا التعرض مجرد الرؤية والاطلاع، فأشرف المكان أي علاه، وأشرف عليه تعنى اطلع عليه من فوق، فالشرط هنا يتحقق بمجرد التعرض بالرؤية والاطلاع، ومن ثم يكون المحذر منه هو مجرد الرؤية والاطلاع،

ثم يأتي الجزاء حاملًا في طيه بعدًا مجازيًا بإسناد حدث الاستشراف للفتنة، وبذلك يتضمن جواب الشرط استعارة أخرى تسهم في إحكام بنيته، من ناحية، كما تسهم في إثارة مزيد من التصورات في ذهن المتلقى عن هذه الفتنة، فهي ليست فتنة سلبية في موقفها ممن يتعرض لها، بل هي فتنة تتطلب التعرض لمن يتعرض لها، وتعرضها له لا يقتصر على مجرد الرؤية والاطلاع بل نجد دلالة التحدى والمجاوبة لمن يتعرض لها واضحة في الفعل استشرفت، وحسبنا أن نتصور استشرافها للإنسان وما يمكن أن يؤول إليه حال هذا الإنسان من الانخراط في دواعى هذه الفتنة، فهي فتنة عاتية متحدية لا تستشرف لإنسان إلا أذابته في دوامتها بحيث لا يستطيع منها خلاصًا، وبذلك نجد دلالة الطلب الضمنية هي الأولى بالنظر والتأمل، وهى الأجدرَ بالاستخلاص والأخذ والاعتبار على الرغم من كون الأسلوب هنا خبريًا خالصًا، فالخبر ليس مقصودًا لذاته، ولكنه وسيلة تحذيرية ينتجها السياق الخاص للنص في ضوء السياق العام والسياق الخارجى اللذين يحكمان النص بملابساتهما.

ثم يأتي البيان التعقيبى التفسيرى بعد أسلوب الشرط " وإشراف اللسان فيها كوقوع السيف " ليعمق دلالة التحذير بتضافر دلالة النهي عن التعرض لأسباب الفتنة مع دلالة الأمر بالبعد عنها من خلال الأسلوب الخبري الذي صيغ فيه التشبيه لإشراف اللسان بوقوع السيف، فالتحذير هنا هو تحذير من مجرد التعرض لهذه الفتنة بمجرد النطق بكلمة وهو ما يعنيه قوله ﷺ إشراف اللسان فيها، إذ يبلغ التحذير من المشاركة في هذه الفتنة أقصى مدى له بجعل المشاركة القولية فيها مثل وقوع السيف، أي مثل السيف حال استعماله في الضرب، لا حال إغماده، وبذلك يتأكد التصور الذهنى عند المتلقى لخطورة أدنى درجات المشاركة، لينضاف عنصرًا

مؤكدًا على دلالة التحذير والطلب الضمني الذي يحمل المتلقى حملًا على النأى بنفسه عن التعرض أو المشاركة في هذه الفتنة.

(٤)

عن أبى سعيد الخدرى ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: « **يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرَ مَالِ الْمُسْلِمِ غَنَمٌ يَتْبَعُ بِهَا شَعَفَ الْجِبَالِ وَمَوَاقِعَ الْقَطْرِ يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنَ الْفِتَنِ** » (البخاري ك الإيمان ١٩، ٣١٢٤، ٦٦٧٧، ابو داود ٤٢٦٧ النسائى ٥٠٣٦، احمد ١١٠٤٦، ١١٢٢٧٢، ١١٤٠٩، ١١٥٥٩)

يتجاوز الخبر هنا مجرد التنبيه على حدوث الفتن وقربها وشمولها الوارد في الحديث السابق، ليتجه إلى غاية أخرى تتمثل فيما يجب على المتلقى أن يفعله وقاية لنفسه من هذه الفتن، بضرب مثل محتمل الوقوع، يجسده لنا هذا المسلك الموشك، الذي يجسده لنا الفعل (يوشك) الدال على المستقبل، والمستقبل هنا ليس بعيدًا ولكنه موشك، أي أن احتمال وقوعه قريب، ثم يأتي السياق بعد ذلك بالكناية عن العزلة والابتعاد عن مصدر الفتن التي لا يجد المرء سبيلًا للخلاص منها سوى الهروب من الواقع الذي يعيش فيه، وحسب المرء هروبًا أن يكون خير ماله أغنامًا يتتبع بها قمم الجبال ومواقع القطر، ليجد في قسوة الطبيعة ووعورتها مؤنسًا له عن بنى جنسه الذين هم مصدر تلك الفتن.

ثم يأتي السياق بالجملة التفسيرية تعقيبًا على الخبر الذي تصدر النص، والذى يحمل من الغرابة ما قد يدفع إلى التساؤل عن سببه، وتأتى الجملة التفسيرية مُصَدَّرة بالفعل المضارع المسند (يفر) وما تنتجه من دلالات الإمعان في النأى والبعد عن مصدر تلك الفتن، وتأتى هذه الجملة التفسيرية بمثابة التدليل بكناية أخرى، بوضع حقيقة علة الخيرية في السلوك المُنَبَّه إليه في صدر النص، ودليل الخيرية هنا في كون ذلك هروبًا بدينه من

الفتن، وقد جاء هذا التصريح في الأسلوب الخبري الذي تجسده لنا كلمة يفر، التي تدل على أمرين: أحدهما يتعلق بالذى يفر والآخر يتعلق بما يُفر منه، فأما ما يتعلق بالذى يسلك هذا المسلك فالكلمة توحى بمدى خوفه ووجله من هذه الفتن، كما توحى بمدى حرصه ومحافظته على دينه، فدينه أمر ثمين يجب المحافظة عليه، بل يجب الفرار به إذا ظهر ما يشوبه أو يكدر صفوه، ليترك المسلم في سبيل تلك المحافظة الحياة بما فيها من ملذات ومغريات نأيًا عن هذه الفتن، وأما ما يتعلق بالشيء الذي يفر منه هذا المسلم بدينه، فإن كلمة (يفر) توحى بهول هذا الأمر الذي لايجد المرء سبيلا للخلاص منه سوى الفرار، وفى ذلك تجسيد للفتن بهذه الصورة المخيفة المروعة التي تستوجب الفرار، وبذلك تتضافر العناصر السياقية الداخلية لبيان هول الفتن التي يمكن أن يتعرض لها المسلم، وبيان ما يجب على المسلم إذا أدرك شيئًا من هذه الفتن.

ثانيًا: التمثيل:

عن النعمان بن بشير قال: قال رسول الله ﷺ: « **مثلُ المؤمنين في توادِّهم وتراحُمِهم وتعاطُفِهم مثلُ الجسدِ إذا اشتكى منه عضوٌ تداعَى له سائرُ الجسدِ بالسهرِ والحُمَّى** » (مسلم ٢٥٨٦، مسند احمد ١٨٣٩٨، ١٨٤٠٤) وفى صحيح البخاري: « **ترى المؤمنين...** » (البخاري ٥٦٦٥)

جمع هذا الحديث الشريف بين الإحكام والدقة اللذين يحققان البُعد الجمالى بوصفه نتيجة تالية، وقد تضافرت الظاهرة البيانية مع السياق اللغوى الداخلى المتمثل في التراكيب النحوية التي جاءت فيها هذه الظاهرة البيانية في إبراز خاصية الدقة والإحكام اللذين يؤديان وظيفتهما في التمكين للغاية التعليمية والتحول بالأساليب والظواهر إلى إنتاج لالة الطلب أمرًا ونهيًا، وسنقف عند العناصر البلاغية والنحوية والصرفية المكونة لأسلوب الحديث عارضيم كل عنصر من هذه العناصر على حدة:

أولا: لعل أظهر ما في هذه الصياغة من الملامح البلاغية التمثيل الذي شبه النبي ﷺ فيه أمرًا متعدد العناصر بأمر آخر متعدد العناصر أيضًا، فالمشبه هو المؤمنون في علاقاتهم ببعضهم البعض التي ذكر منها النبي ﷺ التواد والتراحم والتعاطف لتصبح هذه الصفات جميعها من لوازم المشبه أي من العناصر التي يتألف منها الشق الأول من التشبيه وهو المشبه، ويأتي المشبه به في هذا التمثيل بصورة الجسد الواحد بأعضائه المتعددة المترابطة أشد الترابط، المتجانسة أنسب تجانس، المتناسجة أوثق تناسج في آن واحد، فأعضاء هذا الجسد منشؤها واحد ومنبتها واحد، تولد معًا وتنشأ معًا وتنمو معًا، وتتغذى من مصدر واحد، ويسرى فيها دم واحد، وتتوحد في نسيج واحد، ويضمها عصب واحد، ومن ثم فليس غريبًا بعد ذلك أن تتأثر بمصدر الشكوى والألم تأثرًا واحدًا، وهنا تبدو روح المشاركة التي أشاعتها أفعال التواد والتراحم والتعاطف في صورة أكثر التحامًا في المشبه به الذي تتلحم أعضاؤه ولا نقول أجزاؤه في كل واحد هو الجسد، ولعل صورة التوحد لا تتحقق في شيء بقدر ما تتحقق في أعضاء الجسد الواحد، فالأمر هنا ليس أمر توحد أجزاء في كلٍ ولكنه توحد أعضاء في جسد، فالأجزاء مهما توحدت في كلٍ فإنه يظل لكل منها كيانه المستقل في الوجود قبل أن تتوحد، وهى في الوقت نفسه قابلة للانفصال مهما توحدت، كما أنها ليس بينها من التأثر ببعضها البعض ما للأعضاء في الجسد، فالأعضاء في الجسد الواحد لم يكن لها وجود سابق منفصلة عن بعضها البعض، أي ليس توحدها أمرًا طارئًا عليها ومن ثم فهي غير قابلة للانفصال؛ فالانفصال للعضو من الجسد يعنى موت هذا العضو وفناءه.

ثانيًا: نلاحظ أيضًا أن التشبيه في ذاته لم يأت - كما هو الحال في الشعر مثلا - وليد الخيال، ولكنه جاء لإقرار حقيقة واقعة موجودة تتمثل في حال المؤمنين الكائن بالفعل، كما جاء لإقرار حقيقة ينبغى أن تكون

واقعة موجودة في حال المؤمنين فيما بعد، والرسول ﷺ يعلم أن الإيمان ينقص ويزيد، ومن ثم فهو ﷺ يعلم أن النفس البشرية حال نقصان الإيمان فيها قد تتهاون وتتجاوز فيما يقتضيه هذا الإيمان، ومن مظاهر هذا التجاوز في مقتضيات هذا الإيمان أن يتهاون المؤمن في مشاركة المؤمنين بالتواد والتراحم والتعاطف، وهنا يكمن سر خصوصية بلاغة الخطاب التعليمي في الحديث النبوي الشريف، فرسول الله ﷺ يخاطب - في جملة من يخاطب - ذلك الإنسان المؤمن في الزمن المستقبلى البعيد الذي قد تؤثر فيه دواع متعددة، وتنال من مشاركته غيره من المؤمنين بالتواد والتراحم والتعاطف.

وليست خصوصية بلاغة الخطاب التعليمي هنا تكمن فقط في إقرار الحقيقة في نفس المخاطب- القريب الحاضر، أو البعيد الغائب في المستقبل- ولكنها تتجاوز ذلك، وتعلو فوقه لتحقق غاية أخرى هي الأهم والأولى، تتمثل في التحول بالمعرفة- مقتضى التعليم- إلى فعل منجز؛ لأنه ﷺ يلفت المؤمنين إلى حال من أحوالهم - الكائنة والتى ينبغى أن تكون - وموقف من مواقفهم، حتى يرجع المؤمن إلى نفسه - حال تجاوزه مقتضى الإيمان هذا - فيكون من نفسه حكم عليه، وذلك أدعى لارتداعه عن تجاوزه عن هذه الصفة التي تتنافى مع مقتضيات الإيمان، بتنافيها مع مقتضيات دخوله عضوًا في هذا الجسد، ومن ثم يكون هذا أدعى للتواصل القلبى مع سائر المؤمنين.

فموقف الخطاب التعليمي هنا يختلف سائر أنماط الخطاب التعليمي في أن غايته ليست تعليمية فقط، فالمتلقى لا يحصل على معلومة بل يتحوا الأمر بهذه المعلومة إلى تربية بالتحول بالمعلومة إلى منجز سلوكى، ومن ثم يتضح أن الظاهرة البلاغية في الخطاب التعليمي النبوي لا تهدف إلى ذكر معلومة ونقل معرفة، كما أنها لا تقف عند حدود تحقيق الغاية

الجمالية الإمتاعية، بل تتجاوز هاتين الغايتين لتصبحا معًا وسيلة ومقدمة لغاية أم، هي غاية التحول بهذه المعرفة وأساليب صياغتها إلى مُنجز سلوكى يحقق الغاية التربوية في الواقع الفعلى في حياة المؤمنين.

ثالثًا: جاءت الصفات - التواد والتراحم والتعاطف - التي تمثل عناصر المشبه - المؤمنين - في الصيغة الصرفية المصادر، ولعلك تقف معى على الدقة المتناهية في استعمال المصادر في الحديث، وتجد هذه الدقة في المصادر من وجهين:

الأول يتمثل في اختياره ﷺ مصادر متعقلة كلها بالقلب والحس الروحى، ولم تأت هذه المصادر دالة على السلوك، وفى ذلك تأكيدٌ للصلة الروحية بين المؤمنين، فالود والرحمة والعطف ليست سلوكًا ولكنها دوافع وراء سلوك، بمعنى أنها أفعال قلبية تقتضى سلوكًا معينًا، ومن هنا نجد أنها أعمُ وأشملُ من ذكر أفعال السلوك، لأن هذه المشاعر القلبية والصفات الروحية إذا توفرت فإنها ستوجه سلوك المؤمنين إلى جوامع الخير التي تعد من مقتضيات هذه الأفعال القلبية.

والوجه الآخر نجده في صياغة هذه المصادر في صيغة التفاعل التي تدل على وقوع هذه الأفعال من جمع، فالمصادر هنا هي مصادر الأفعال: توادَّ - وتراحَمَ - وتعاطَفَ، وهذه الأفعال تدل على المشاركة أي ودَّ بعضهم بعضًا ورحم بعضهم بعضًا وعطف بعضهم على بعض، وفى استعمال الأفعال بهذه الصيغة ما يشير إلى انتشار الود بين المؤمنين وانتشار التراحم بينهم وشيوع التعاطف حتى تصبح هذه الأفعال أمة بأسرها لا يختص بها بعضهم دون البعض الآخر، أي أن التواد والتراحم والتعاطف أفعال واقعة من المؤمنين جميعًا، وهى في الوقت نفسه واقعة على المؤمنين جميعًا.

بقى أن نشير إلى مسألة نحوية تتعلق بالتركيب النحوى الذي جاءت فيه هذه المصادر وهو التركيب الإضافي، وتتحدد هذه المسألة في أن إضافة الضمير للمصدر تعنى تحقق وقوع الحدث، فإضافة الضمير " هم " إلى التواد والتعاطف والتراحم يعن تحقق وقوع أحداث التراحم والتعاطف والتواد بالفعل بين المؤمنين، ومعنى أنها متحققة الوقوع فهذا يعنى أن الحديث لا يذكر من المؤمنين أحداثًا يمكن أن تقع منهم في المستقبل، وقد لا تقع، ولكنه يذكر أحداثًا واقعة بالفعل من المؤمنين، مما يجعل ارتباطها بصفة الإيمان وثيقة بحيث لا يتحقق الإيمان إلا إذا كانت هذه الأفعال متحققة منهم بالفعل، ويعنى أنها إن لم تكن متحققة فهذا يعنى الشبهة في تحقق الإيمان نفسه، فإنك إن قلت حضورى عندك غدًا فهذا قول غير صحيح، لأن إضافة الضمير للمصدر تعنى تحقق وقوع الحدث، ومن ثم فإن هذا التركيب الإضافى لا يصح في حالى الاستقبال والنفى، ومن هنا أخذ عبد القاهر على المتنبى قوله:

عجبًا لـه حفـظ العنـان بأنمـل ما حفظها الأشياء من عاداتهـــا

فأضاف الضمير " ها " إلى المصدر " حفظ " على الرغم من أن المصدر مسبوق بما النافية.

رابعًا: إن الأسلوب الخبري الذي صيغت ظاهرة التمثيل في قالبه قد تخلى عن خبريته الخالصة لينتج دلالة الطلب؛ فإننا بنظرة أعمق وأكثر اتساعا نرى أن رسول الله النبي ﷺ في حقيقة الأمر وجوهره ينبه إلى ما ينبغى أن تكون عليه حال المؤمنين، مبينًا العلاقة المثلى بين المؤمنين حثًا ودفعًا للمسلمين أن يجعلوا من ذلك سلوكًا عمليًا، واضعًا بين أيدى المؤمنين في الوقت نفسه معيارًا يحتكمون إليه في محاسبة الواحد منهم لنفسه وصولًا بهذه النفس إلى أقصى درجات الود والرحمة والعطف، بوصفها أحداثًا واقعة منه؛ لأنها في الوقت نفسه بهذه البنية الصرفية التي

فيها هذا المصادر واقعة عليه في الوقت نفسه، ليصبح المؤمنون أفرادًا ولكنهم مجموعون على قلب واحد مهما تعددت جنسياتُهم وألوانهم ولغاتهم، تعمهم روحٌ واحدةٌ تقوم على التواد والتراحم والتعاطف، وتلك الصفاتُ تضمن حسن سلوكهم فهذه الأفعال إنما هي مُوجِّهاتُ السلوكِ ودوافعُ الجوارح لتأتى بما تقضيه، ومن ثم نرى أن نص الحديث الشريف يحمل في طيه ضمانات التحول بالسلوك إلى ما يتناسب مع مقتضيات الحقيقة التي يقرها الحديث، إذا علمنا أن هذه الأفعال القلبية تتطلب ما يدعمها سلوكيًا؛ من بشاشة الوجه وطلاقته عند مقابلة المؤمن، من تبادل السلام، من التعاون وإعانة ذى الحاجة، من العطاء والكرم، من دفع الظلم والأذى، من المواساة والمشاركة الوجدانية عند وقوع البلاء الذي لا يمكن دفعه،... إلى غير هذا من الأفعال التي تنطلق من التواد والتراحم والتعاطف، كما تدل على هذه الصفات القلبية من ناحية أخرى.

خامسًا: ولنا أن ننبه بعد ذلك إلى دلالة صياغة أسلوب الشرط باسم الشرط إذا، وما يحققه تركيب الشرط بهذه الأداة من تضافر مع التشبيه التمثيلى في تحقيق غاية المشاركة، وفى أثناء ذلك تتجلى القيمة البلاغية لاستعمال اسم الشرط إذا، بما يحققه، وهو ظرف لما يستقبل من الزمن، من حتمية الاستجابة وتحققها، بل إنه لا يحقق الموالاة، موالاة جواب الشرط لفعل الشرط في زمن الوقوع فقط، بل يحقق التزامن، أي الحدث الذي يتضمنه جواب الشرط يأتي متزامنًا مع وقوع فعل الشرط، وهذا التزامن يحقق أقصى درجات السرعة في الاستجابة، وبذلك تتحقق أقصى درجات المشاركة، وإذا كانت هذه هي السرعة المنشودة في المشاركة بين المؤمنين، فإنها تتمكن في نفس المتلقى من المثل المضروب أيضًا، الذي يعد هو محتوى أسلوب الشرط، فالمثل - كما مر بنا - هو مثل الجسد الواحد في أنه إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى،

وهل تأخذ الاستجابة بين أعضاء الجسد فرصة زمنية للتحقق، لا بل إنها تتزامن إلى حد لا يكون معه فاصل زمنى بين إحساس العضو المشتكى وبقية الأعضاء، فلحظة وقوع الشكوى من العضو المشتكى هي نفسها لحظة التداعى من بقية الأعضاء، فإذا استخلصنا المعاني المضمنة التي ينتجها هذا المعنى وجدنا معنى طلب سرعة الاستجابة بمشاركة المؤمن سائر المؤمنين في بالود والرحمة والعطف حال وقوع الشكوى من أحدهم، وبذلك يكون الطلب هو الدلالة المضمنة التي تضافرت الظواهر البلاغية المتعددة في إقرارها.

أضف إلى ذلك أن أسلوب الشرط يمثل ظاهرة بلاغية أخرى هي: " الاستطراد "، فالتشبيه قد تم بذكر الجسد الواحد، ولكن رسول الله ﷺ يستطرد ببيان ملابسة مقصودة تتعلق بالمشبه به ومن ثم تنعكس على المشبه، والاستطراد هنا يأتي بمثابة تحديد المشبه في حالة واحدة هي المقصودة هنا، وهى دلالة المشاركة العضوية التي يضاف إليها دلالة التزامن في المشاركة تلك التي أسلفنا الإشارة إليها.

إن إدراك المحلل البلاغي للفوارق والاختلافات بين خطاب الحقيقة وخطاب الخيال يقف به على بُعد جمالى خاص ببلاغة الحديث النبوي بوصفها بلاغة حقيقة، وذلك فيما يتعلق بالصور من تشبيه واستعارة من وجهين: الوجه الأول: أن التشبيه والاستعارة ليسا الأساس الذي يلفت الانتباه في بلاغة الحقيقة ولكن يُضاف إليهما بلاغة التراكيب التي تتحقق في الحديث النبوي سواء اشتمل على الصور أم لم يشتمل عليها، الوجه الآخر: أن الصور في بلاغة الحقيقة ليست وليدة الخيال ولا تهدف إلى الغاية الإمتاعية الخالصة، ومن ثم فإن التماس البُعد الجمالى في بلاغة قوامها الدقة والإتقان والإحكام يأتي بحثًا عن الدقة والإحكام، وقد سبقت الإشارة إلى أنه متى تحقق التناسب بين الموضوع والأسلوب تحقق وجه

من أوجه البعد الجمالي تبعًا لتحقق التناسب، فالجمال هنا هو جمال التناسب، وما يحقق هذا التناسب من تركيز في بناء التراكيب بالوسائل الأسلوبية المختلفة، يُضاف إلى هذا أن البعد التشريعي في الحديث النبوي يستلزم الدقة في الصياغة، ولن تتوفر الدقة والإحكام إلا بالوسائل الأسلوبية المحققة لذلك، ومن هنا يُصبح البحث في بلاغة الحديث النبوي هو بحث في الكيفية الأسلوبية التي تحققت بها الدقة والإحكام وصرامة تحديد المواقف، وليس هناك شك في أن هذه غاية تعليمية بالدرجة الأولى تقصد إلى الإيضاح والإفهام.

وبينما يأتي الحديث السابق ليمكن لشعور الألفة في قلوب المؤمنين بهذا التشبيه التمثيلي الذي برزت فيه صورة المشبه به - الجسد الواحد - لتؤكد على عضوية العلاقة بين المؤمنين في العلاقات فيما بينهم، نجد صورة التشبيه التمثيلي تكتنفها بعض المغايرة في تحديد موقف المؤمن من المؤمن في علاقتهما بالآخر، فالموقف في مواجهة الآخر يتطلب قوة واتحادًا، وتأتي المغايرة هنا مناسبة للمغايرة في السياقين، فالسياق الأول يؤسس لعلاقة داخلية، منشؤها القلب الذي ينبغي أن يتهيأ لمواقف توفر حسن العلاقة بين المؤمنين، أما السياق الآخر فيؤسس لعلاقة خارجية منشؤها الوحدة والتماسك:

عن أبي موسى قال قال رسول الله ﷺ: « مثل المؤمنين فيما بينهم كمثل البنيان، قال وأدخل أصابع يده في الأرض، وقال: يمسك بعضها بعضًا » ذكر ﷺ: المؤمنين بالبنيان " (ابن حبان ٢٣٢)، وفي رواية مسلم **« المؤمنُ للمؤمن كالبنيان يشدُّ بعضُه بعضًا »**(باب تراحم المؤمنين ٢٥٨٥، ٢٣١٤، ثم شبك بين اصابعه ٥٦٨٠، الترمذي ١٩٢٨، النسائي ٢٥٦٠، أحمد ١٩٦٤٠، ١٩٦٤١، ١٩٦٨٢) وانفرد البخاري برواية **« إن المؤمنَ للمؤمنِ كالبنيان يشدُّ بعضُه بعضًا »**(البخاري ٤٦٧)

احتفظت الروايات بظاهرة التشبيه، والتشبيه هو أظهر ما في هذا الحديث، ونؤكد على أن بلاغة الحديث الشريف ليست بلاغة صور وأخيلة، فهي بلاغة حقيقة وليست بلاغة خيال شاعر أو أديب، والفرق كبير بين غاية البلاغتين، فغاية بلاغة الحديث الشريف تنصرف إلى إقرار المفاهيم ورسم المنهج وتقويم السلوك، فليست بغاية تزيينية تهدف أولًا إلى تحقيق الأثر الجمالى، ولكن الأثر الجمالى يأتي فيها عرضًا موظفًا لتأدية مهمتها الأصيلة، ونحن لا نتدارس هذه البلاغة لإيجاد المبرر الذي يحمل على الإقرار لها بالبلاغية، ولكننا نتدارسها لننتفع بما تضمنته من قيم بلاغية خاصة لم تتوفر لغيرها من الأقوال البليغة، فإذا قرنا عدم اعتماد هذه البلاغة على الصور والأشكال البيانية بالدرجة الأولى أثارنا أن نجد حديثًا ينبنى أساسًا على صورة بيانية تشبيهية، كما هي الحال في الحديث موضوع حديثنا اليوم، ومن ثم اندفعنا بمنهجية علمية في دراسة الأسلوب إلى الوقوف على سبب هذه الظاهرة بنوع من المقارنة الضمنية بين هذا الاختيار والبدائل الممكنة من الأساليب اللغوية الأخرى.

فإذا ذهبنا نعتبر تلك المقارنة وجدنا خصائص البنيان لايمكن التعبير عنها بأساليب لغوية تحقق الخصائص المائزة للبنيان، وهات ما شئت من مفردات التماسك والتجانس والترابط والاتحاد والانسجام والتفاهم وما إلى ذلك، فستجد أن خاصية البنيان تتفوق على ذلك كله، لأن العناصر المكونة للبنيان لايمكن أن تتحقق لها هذه الخصائص بصورة أكمل من دخولها في بنيان واحد يشد بعضه بعضًا، ومن ثم تنطق الحقيقة بأن الصورة البيانية هنا ضرورة تستدعيها الدلالة وليست من قبيل التجميل أو التزيين أو الزخرفة اللغوية، فإذا ما وجدنا الأثر الجمالى ماثلا في الصورة علمنا أنه إنما جاء عرضًا وليس هدفًا في ذاته.

ونلاحظ على السياق اللغوى الداخلى الذي انتظم فيه هذا التمثيل قد

تحققت فيه الظواهر الآتية: أن تعريف كلمتي المؤمن بأل الدالة على استغراق الجنس تبين أن المقصود في الحالين هو المؤمن بشكل مطلق، أي أن كل المؤمنين على الإطلاق لكل المؤمنين على الإطلاق كالبنيان، فليس ثم مؤمن يأخذ ولا يُعطِي، وليس ثم مؤمن يُعضَّد ولا يُعضِّد، وليس ثم مؤمن يتقَّوى بالمؤمن ولا يكون مصدر قوة له، فإذا كان السؤال: أي مؤمنٍ لأيِّ مؤمنٍ؟ كان الجواب: كل مؤمن لكل مؤمن، أي: كل من يوصف بالمؤمن لكل من يوصف بالمؤمن، أي: المؤمنون جميعًا للمؤمنين جميعًا.

نلاحظ أيضًا تعلق الجار والمجرور (للمؤمن) بمحذوف وغياب الخبر الصريح لصالح التشبيه، فلا احتمال لأنْ يكون المحذوف هو الخبر المحدد في النحو: (كائن أو استقر) بتحقيق حدث الكينونة في إطلاقه وشيوعه؛ لأن الخبر هنا هو الجار والمجرو (كالبنيان) المتعلق بفعل الكينونة، أما الجار والمجرور (للمؤمن) فهو هنا في موقع الحال، وهو هنا يتوافق مع الحال في الخبر (يشد بعضه بعضًا)، فالجملة الفعلية في موقع الحال من البنيان، ومن ثم يقدر المحذوف الذي يتعلق به الجار والمجرور (للمؤمن) في ضوء الفعل يشد الذي جاء في جملة حال الخبر.

ثم نجد الشق الثاني من الحديث يأتي معتمدًا على ما يسمى بلاغة الإشارة، التي جاءت دلالتها معضدة لدلالة التشبيه في الشق الأول من الحديث، فعلى الرغم من أن هذه العبارة عبارة تعقيبية من راوي الحديث فإنها تدخل في صميم بلاغة النص، والإشارة هنا تقدم دليلًا ملموسًا على قوة النسيج الذي تتحقق به الشدة التي هي حال البنيان الذي مثل به النبي ﷺ لعلاقة المؤمنين بعضِهم ببعض، والمثل المادى المُدرَكُ من تشبيك الأصابع يبين الشدة التي تكون عليها الأصابع حال دخولها فيما يشبه النسيج، مستدعية مقارنة ضمنية مع وجودها حال انفرادها وتفككها، وبذلك تتضافر بلاغته ﷺ المعتمدة على الطاقة الدلالية للإشارة مع بلاغته ﷺ القائمة على البيان باللغة

وأسرارها البلاغية في حث المؤمنين على التماسك والتلاقى والتعاون في انسجام وتجانس يحقق خاصية البنيان الذي تدخل جزئياته في علاقات تجعل منه كائنًا جديدًا له خصائصه، وليس مجرد مجموعة من العناصر التي ترابطت بشكل ما.

ومن الأحاديث التي انبنت على ظاهرة التمثيل أيضًا حديث الجليس الصالح والجليس السوء، وقد جاء هذا الحديث في عدة روايات على النحو التالى:

عن أبى موسى الأشعرى ﷺ أن النبيﷺ قال: « **مثل الجليس الصالح والجليس السوء كحامل المسك ونافخ الكير، فحامل المسك إما أن يُحذيك، وإما أن تبتاع منه، وإما أن تجد منه ريحًا طيبة، ونافخ الكير إما أن يُحرق ثيابك، وإما أن تجد ريحًا خبيثة** » (البخاري باب المسك ٥٢١٤)

وهذه تتوافق مع رواية مسلم « **إنما مثل الجليس الصالح والجليس السوء كحامل المسك ونافخ الكير، فحامل المسك إما أن يُحذيك، وإما أن تبتاع منه، وإما أن تجد منه ريحًا طيبة، ونافخ الكير إما أن يُحرق ثيابك، وإما أن تجد منه ريحًا منتنة** » (٢٦٢٨)

وفى موضع آخر في صحيح البخاري جاء نص الحديث: « **مثل الجليس الصالح والجليس السوء كمثل حامل المسك وكير الحداد، لا يعدمك من صاحب المسك إما أن تشتريه أو تجد ريحه، وكير الحداد يحرق بدنك أو ثوبك أو تجد منه ريحًا خبيثة** » (١٩٩٥)

وهذه الروايات جميعها عن أبى موسى الأشعرى ﷺ، وثم رواية أخرى عن أنس ﷺ في سنن أبى داود ضمن حديث طويل جاء نصها: « **مثل الجليس الصالح كمثل حامل المسك إن لم يصبك منه شيء أصابك من ريحه، ومثل جليس السوء كمثل صاحب الكير إن لم يصبك من سواده أصابك من دخانه** » (٤٨٢٩).

ومن الواضح أن الروايات قد اختلفت فيما بينها اختلافًا واضحًا في الألفاظ، بيد أنها احتفظت مع هذا الاختلاف بثبات الظاهرة البلاغية، وثبات التركيب النحوى، وقد اجتمعت الظواهر على تمكين المقتضى السلوكى التربوى في نفوس المتلقى، ويتمثل هذا المقتضى في التدقيق والتأنى في اختيار الأصدقاء والجلساء، لأن الإنسان يتأثر بجليسه صالحًا كان أو سيئًا، وذلك يرجع لما يجرى في المجالس عادة من أحاديث، أما الظواهر البلاغية التي تمكن لهذا المقتضى التعليمي فلعل أبرزها التمثيل.

إن التمثيل هنا ينقل المعنوى إلى صورة مادية محسة ترغيبًا في الخير وترهيبًا من السوء والشر، فقد صور النبيﷺ الجليس الصالح في نفعه لجليسه ببائع المسك الذي لا يخلو التقرب منه من فائدة محققه بصورة من هذه الصوره التي استقصاها النبيﷺ بثلاثة أمور: إما أن يُحذِيَك أي يعطيك هدية ومنحة، وإما أن تبتاع منه فتحقق الفائدة بحصولك على شئ طيب، وإذا لم يحدث هذا أو ذاك فإنك على الأقل سوف تجد منه ريحًا طيبة، وتلك الفائدة المادية المحققة تنعكس على الجليس الصالح بقيمتها التشبيهية ليدرك المسلم أن مجالسة الصالحين لا تخلو من فائدة محققة وفى ذلك ترغيبٌ في مجالسهم ودفع للحرص عليها، أما الشق الآخر من التمثيل فيأتي في العلاقة بين جليس السوء ونافخ الكير في الضرر المنتشر منه الذي لا يقتصر أثره على صاحبه فحسب بل يتعداه إلى جليسه، فيعم التأثيرُ السئُ المجلسَ كله، وقد اشتمل المثل على أثرين ماديين من آثار مجالسة نافخ الكير، هما حرق الثياب أو التأذى بالريح الخبيثة التي تنبعث من آثار عمله، ليقف المتلقى على الضرر الذي قد يلحقه من جلساء السوء.

وقد جاءت الصورتان متضمنتين الظاهرة البديعية المقابلة التي تهيمن على صياغة الحديث، وهذه المقابلة القائمة على علاقة التضاد تُبرز الأمرين في صورة مقارنة توضح مدى طُهر الجليس الصالح ونقائه، كما

توضح في مقابل ذلك مدى خُبث الجليس السوء، لتتجسدَ بذلك التشبيه صورةً واقعية ملموسة، وبذلك يتأكد أن المقابلة - وإن جعلها البلاغيون ضمن ظواهر البديع المرتبط بالغاية التحسينية التزيينية - لا تقتصر على البُعد التحسينى بل تتعداه لتمارس فاعلية في التمكين للمقتضى التعليمي بما تحمل المتلقى عليه من المقارنة التي تقف به على الحقيقة في جلاء.

عن ثوبان ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ « **يُوشِكُ الأُمَمُ أَنْ تَدَاعَى عَلَيْكُمْ كَمَا تَدَاعَى الأَكَلَةُ إِلَى قَصْعَتِهَا** » فَقَالَ قَائِلٌ وَمِنْ قِلَّةٍ نَحْنُ يَوْمَئِذٍ قَالَ: « **بَلْ أَنْتُمْ يَوْمَئِذٍ كَثِيرٌ وَلَكِنَّكُمْ غُثَاءٌ كَغُثَاءِ السَّيْلِ، وَلَيَنْزَعَنَّ اللهُ مِنْ صُدُورِ عَدُوِّكُمُ الْمَهَابَةَ مِنْكُمْ وَلَيَقْذِفَنَّ اللهُ فِي قُلُوبِكُمُ الْوَهْنَ** » فَقَالَ قَائِلٌ يَا رَسُولَ اللهِ وَمَا الْوَهْنُ قَالَ: " **حُبُّ الدُّنْيَا وَكَرَاهِيَةُ الْمَوْتِ** " (سنن ابى داوده٣٧٤٥، احمد ٢٢٤٥٠)

إن الظاهرة البلاغية الأكثر حضورًا في هذا الحديث الشريف هي التمثيل، يبدو ذلك واضحًا في مستهل الحديث الشريف، إذ استهل رسول الله ﷺ هذا الهدى النبوي الشريف بقوله:"يُوشِكُ الأُمَمُ أَنْ تَدَاعَى عَلَيْكُمْ كَمَا تَدَاعَى الأَكَلَةُ إِلَى قَصْعَتِهَا "، فيصور الحديث دعوة الأمم بعضها بعضًا على نهب المسلمين والسيطرة عليهم بدعوة الأكلة بعضهم بعضًا على الطعام، ولما كان المخبر عنه هنا قريبًا وأمرًا جليلا كان تحذير رسول الله ﷺ منه بهذه الصورة المزرية التي يحرص كل مسلم حق أن ينأى بنفسه عن أن يكون طرفًا فيها، وإذا تأملنا دلالة التركيب النحوى الذي صيغ فيه هذا التمثيل نجد التركيب النحوى قد استُهل بكلمة يوشك، وهى الفعل المضارع من فعل المقاربة أوشك، والمقاربةُ تعنى اقتراب الحدث المخبر عنه (المسند) الذي جاء في صورة المصدر المؤول: أن تداعى، ودلالة قرب الحدث هنا يمكن أن تُفهم على وجهين:

الأول: القرب الزمنى، فالفعل المضارع يوشك هنا يدل على التجدد الدائم للتحذير، فهو تحذير تتناقله الأجيال من المسلمين، ليظل الفعل على مر هذه الأجيال وتعاقبها تحذيرًا دائمًا من الأسباب التي تؤدى إلى هذا الهوان والضعف، فالأمر المحذر منه في صدر هذا الحديث الشريف من الأمور التي لم تتحقق في زمن معاصرى النبي ﷺ، ولكنه ﷺ لن يعيش إلى الزمن الذي ستحدث فيه هذه الملمة للمسلمين، ولذلك جاء تحذيره ﷺ مبكرًا للمسلمين من أن يقترفوا الأفعال التي تؤدى بهم إلى هذه النتيجة المهينة، ليبقى التحذير قائمًا عبر الوسائل الأسلوبية.

أما **الوجه الآخر** فهو قرب يتعلق بالحال، أي يكون حالكم من الهوان قريب من حال الوليمة التي يتداعى عليها الأكلة، وبذلك يكون القرب هنا ليس قربًا زمانيًا بل قرب الحدث من الوقوع، أي أن المهانة ستصل بكم إلى درجة قريبة من هذه الدرجة المهينة التي تجعلكم مجرد وليمة سهلة تدعو الأمم بعضها بعضًا لينالوا منها، وهى لا تُبدى حراكًا، ولا حول لها ولا قوة تدفع بها عن نفسها آثار هذه المهانة، فحالكم هو الذي يُغرى بكم الأمم.

إن المقصودين بالخطاب هنا ليسوا هم المخاطبين الشاهدين بدليل قوله ﷺ: " بل أنتم يومئذ " فالمخاطبون الحاضرون الشاهدون بهذا القول بعيدون عن الزمن الذي سيؤول فيه أمر المسلمين إلى هذه الحال، ومع ذلك يبدو من الخطاب أنه جاء موجهًا إليهم بشكل مباشر، يبدو ذلك واضحًا في ضمائر الخطاب المتكررة في الحديث " عليكم، أنتم، ولكنكم، قلوبكم، قلوب أعدائكم "، وهذا الخطاب يستحضر المخاطب الغائب في مشهد التلقى الشفاهى، وهذا الاستحضار يؤكد دلالة المقاربة، فما سيحدث مستقبلًا يخاطب به الحاضرون وكأنه سيقع لهم هم، كما يشير إلى الرباط العضوى بين المسلمين أيضًا، فمهما اختلف الزمن وتباعد بين جيل وجيل من المسلمين فإن ما أصاب الماضين يؤلم الحاضرين، وما

سيصيب الآتين يؤلم الماضين، كما يحمل دلالة أخرى قوامها التوجيه الذي لا يخلو من دلالة الطلب، إذ يحمل السياق أمرًا ضمنيًا باليقظة لأسباب هذا الهوان في سؤال المخاطبين الشاهدين: " ومن قلة نحن يومئذ؟ "، فلعل فداحة الأمر المُحذر منه ألغت عندهم الإشارة إلى الزمن المستقبل " يومئذ " فجعلتهم يعيشون الموقف بكل ألمه، ويبدو أن دلالة المقاربة في: " يوشك " قد أعانت على هذا التصور عندهم فجعلتهم يتمثلون الموقف كأنهم هم بذواتهم العائشون فيه بجوارحهم الحقيقية وأفعالهم التي ربما كانت مسئولة عن هذا الموقف.

يأتي الشق الثاني من الحديث ردًا على سؤال السائل الذي هاله أمر الخبر الذي استهل به الحديث الشريف، فجاء سؤاله بحثًا عن السبب الذي سيؤدى بالمسلمين إلى هذا الضعف والهوان، كما جاء هذا السؤال متضمنًا التصور الذي تبادر إلى ذهن السائل عن السبب الذي يمكن أن يكون من وراء هذا الضعف والهوان إذ قال: وَمِنْ قِلَّةٍ نَحْنُ يَوْمَئِذٍ؟ وقد جاء رد رسول الله ﷺ ناقضًا التصور الذي تبادر إلى ذهن القائل المشار إليه في الحديث " بَلْ أَنْتُمْ يَوْمَئِذٍ كَثِيرٌ "، وعلى الرغم من النقض بالإضراب عن كون قلة العدد هي الفاعلة فيما سيكون عليه أمر المسلمين من الهوان والضعف، وعلى الرغم مما ينتجه الإضراب من دلالة النفى للقول السابق، فإن التحليل السياقى هنا يكشف عن أن كلام القائل المشار إليه يدخل في عناصر الحديث التركيبية بهذا الإضراب، فنقض الشيء لا يعنى عدم وجوده ولكنه يعنى عدم صلاحيته، وبذلك تحمل كلمة بل في هذا التركيب دلالة النفى الصريح من الرسول ﷺ أن تكون قلة العدد هي سبب هذا الضعف والهوان، فالسياق هنا ينطق بأن رسول الله ﷺ نبه إلى أن ذلك الضعف لن يكون عن قلة، وبذلك تكون دلالة القلة المنفية هنا حاضرة في تأكيد دلالة الكثرة المنطوق بها من رسول الله ﷺ: " بل أنتم يومئذ كثير "،

وبذلك يأتي الإضراب عن السبب الذي تلفظ به القائل خبرًا ضمنيًا في البناء الأسلوبى في نص الحديث الشريف.

وقبل أن تذهب الدهشة بالمتلقى مذهبها، يبادره رسول الله ﷺ بنقض آخر ينفى فاعلية هذه الكثرة المثبتة المنطوق بها بقوله ﷺ: " وَلَكِنَّكُمْ غُثَاءٌ كَغُثَاءِ السَّيْلِ "، إذ يأتي الاستدراك نافيًا أن يكون لهذه الكثرة أثر يذكر، فجاء خبر لكنَّ الدالة على الاستدراك متمثلًا في التشبيه الذي أذهب كل حول وقوة عن هذه الكثرة، فهي كثرة نعم ولكنها مسلوبة القيمة منزوعة الإرادة، وبتأمل التركيب النحوى للتشبيه نجد المشبه به جاء خبرًا مباشرًا في قوله ﷺ ولكنكم غثاء، ثم زاد التشبيه إيضاحًا ببيان الغثاء بإضافته إلى السيل، وفى كل الأحوال يأتي التشبيه بهذا الغثاء دالًا على الهوان وفقدان القوة والقيمة معًا، وبهذا التشبيه تتفرغ دلالة الكثرة من مضمونها لتصبح مجرد كثرة عددية مسلوبة القدرة على الدفاع عن نفسها، والمحافظة على وجودها.

وبين الإضراب عن سبب والتأكيد على نقضه وهدمه ونفيه، من جانب، والاستدراك الذي تضمن التشبيه الدال على نفى فاعلية الكثرة، تشتد حاجة المتلقى إلى معرفة السبب الحقيقى لهذا الهوان والضعف، إذ يتغور الجرح في النفس حزنًا وأسفًا على حال المسلمين، وبذلك تستجمع البلاغة النبوية أسباب التشويق وجذب انتباه المتلقى إلى السبب الحقيقى الذي يأتي في هديه ﷺ بعد ذلك.

بعد أن استجمعت البلاغة النبوية أسباب لفت الانتباه إلى الصفات التي ستؤدى بالمسلمين إلى الهوان والضعف، وذلك بنفى القلة وإثبات الكثرة، ثم بنفى القيمة والقدرة على التأثير عن هذه الكثرة، أخذ الحديث في بيان الصفات التي سيكون عليها المسلمون عندما يدركهم الضعف

والهوان، وذلك في الشق الأخير من الحديث، ولعل التوكيد هنا هو أظهرُ ما يبادرنا من بلاغة التراكيب في هذا الحديث الشريف، فقد جاء الفعل المضارع مسبوقًا بلام القسم مذيلًا بنون التوكيد في قولهﷺ: ولينزعن، وفى قولهﷺ وليقذفن، ومع تحقق دلالة الاستقبال في أسلوب القسم يأتي تحقق الوقوع الذي لا يدع مجالًا للشك في نفس المتلقى، فهو خبر من الصادق الأمينﷺ الذي شهد له أعداؤه بذلك، ومن ثم نتساءل عن سبب التوكيد والقسم على الرغم من أن المتلقين هنا من المسلمين المؤمنين بنبوة محمدﷺ، ومن المعروف عند البلاغيين أن المتحدث يحتاج إلى وسائل التوكيد عندما يكون المخاطب شاكًا أو منكرًا، ولكن حقيقة الأمر هنا تتجاوز تلك الرؤية البلاغية، كما تتجاوز ما قاله البلاغيون من إنزال خالى الذهن منزلة الشاك أو المنكر؛ لأن الخبر هنا ليس من الأمور المحببة إلى النفس عند المتلقى، فهو خبر عن ملمة ستحل لا محالة بالمسلمين، ومن ثم يأتي بعد الدهشة، أو قل عدم الرغبة في أن يكون هذا الخبر على سبيل الحقيقة، إن المتلقى هنا مدفوع بعوامل نفسية عنيفة الوقع عليه، وإن رسول اللهﷺ يعلم ذلك من حال المتلقى، ومن ثم يأتي هذا التأكيد على سبيل مراعاة حال المتلقى الذي ستختلط مشاعره إثر هذا الخبر، لأمر راجع إلى نفس مضمون الخبر، وليس راجعًا إلى أبعاد المقام والحال.

ومن الظواهر البلاغية المثيرة لانتباه المتلقى أيضًا في هذا التركيب ما تضمنه من ثنائيات ضدية تجسدت فيها ظاهرة المقابلة، وقد جاءت المقابلة هنا لبيان الفوارق الجوهرية بين حال المسلمين وحال أعدائهم، فنزع المهابة من قلوب الأعداء يقابله قذف الوهن في قلوب المسلمين، وبذلك تأتى المقابلة باعثة المسلم على التفكر والتأمل في الأسباب التي ستؤدى به إلى هذه الحال، فما الأسباب التي ستؤدى بالمسلم إلى هذه النتيجة، إن الفعلين في التركيب النحوى لهذه المقابلة جاءا مسندين إلى ذات الله ﷻ، ولا يمكن

أن يكون ذلك إلا من اقتراف المسلم ما يؤدى به إلى هذه النتيجة، ومن ثم تأتى المقابلة لها حضورها الذي لا يُنكر في إنتاج دلالة التحذير من الأسباب التي يمكن أن تؤدى بالمسلم إلى الضعف والهوان، ولعل الرد على سؤال السائل " وَمَا الْوَهْنُ " يأتي ببيان عن خاصية للمسلم في الزمن المشار إليه، إذ جاء رده ﷺ: " **حُبُّ الدُّنْيَا وَكَرَاهِيَةُ الْمَوْتِ** " في علاقة التضاد التي جعل فيها رسول الله ﷺ الدنيا ضد الموت، وليست الحياة، فمن المعروف في هذه الثنائيات الضدية الدنيا تقابل الآخرة والحياة تقابل الموت، ولحكمته ﷺ في أن يجعل الدنيا لا الحياة مقابلةً للموت أن حب الموت الذي يعد مدلولًا ضمنيًا هنا هو الموت شهادة في سبيل الله، ومن المعروف البين أن الشهداء أحياء عند ربهم يرزقون، ولذلك لم يأت مقابلًا للحياة.

عن أبى هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ:«**مَثَلُ الْبَخِيلِ وَالْمُتَصَدِّقِ مَثَلُ رَجُلَيْنِ عَلَيْهِمَا جُبَّتَانِ مِنْ حَدِيدٍ، إِذَا هَمَّ الْمُتَصَدِّقُ بِصَدَقَةٍ اتَّسَعَتْ عَلَيْهِ حَتَّى تُعَفِّيَ أَثَرَهُ، وَإِذَا هَمَّ الْبَخِيلُ بِصَدَقَةٍ تَقَلَّصَتْ عَلَيْهِ، وَانْضَمَّتْ يَدَاهُ إِلَى تَرَاقِيهِ، وَانْقَبَضَتْ كُلُّ حَلْقَةٍ إِلَى صَاحِبَتِهَا** » قَالَ: فَسَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: « **فَيَجْهَدُ أَنْ يُوَسِّعَهَا فَلاَ يَسْتَطِيعُ** » قال أبو هريرة فأنا رأيت رسول الله ﷺ يقول بإصبعه في جيبه فلو رأيته يوسعها ولا توسع (البخاري ١٣٧٥، ٢٧٦٠، ٤٩٩٣، ٥٤٦١، مسلم ١٠٢١، النسائى ٢٥٤٨، أحمد ٩٠٤٥، ١٠٧٨٠)

لقد جاء التشبيه القائم على التمثيل في الأسلوب الخبري مستغرقًا الحديث كله، وهو تمثيل لنماء المال بالصدقة والإنفاق والبخل بضد ذلك، وأن المعطى إذا أعطى انبسطت يداه بالعطاء وتعود ذلك، فقد ضرب رسول الله ﷺ مثلًا للمنفق برجل عليه جنة مِنْ حَدِيدٍ أي درع، إِذَا هَمَّ بِصَدَقَةٍ اتَّسَعَتْ عَلَيْهِ حَتَّى تُعَفِّيَ أَثَرَهُ، والتمثيل هنا يعتمد على إثارة تصورات متعددة في ذهن المتلقى تمكينًا للمقتضى التعليمي في نفسه، فإذا تأمل المسلم كيف أن هذه الجُنة اتسعت حتى سترت سائر جسده، وفاضت حتى

جعلت تتعقب أثره فتمحوه، حبب إليه هذا المظهرُ الإنفاقَ، وإذا كان بعض الشراح قد ذهبوا في تفسير ذلك إلى أن معنى يمحو أثره أي يذهب بخطاياه ويمحوها، لأن المنفق يستره الله تعالى بنفقته ويستر عوراته في الدنيا والآخرة كستر هذه الجُنَّة لابسها فإن هذا يتوافق مع الأحاديث الأخرى التي تبين أثر الصدقة في تكفير الذنوب، فالصدقة تطفئ الخطيئة كما يطفئ الماء النار، ويتأيد هذا التفسير بالقيمة البلاغية للمشبه به، إذ يلفتنا إلى اختيار الدرع الواقي مضربًا للمثل، والدرع من أدوات الحرب التي تستعمل للوقاية والحماية من الضرب والطعن، وبذلك يأتي التشبيه حجة تحمل المتلقي على الارتياح للإنفاق ببيانه الأثر المترتب على الإنفاق في التخييل الذي يثير تصورات الذهن.

أما البخيل فَإِذَا هَمّ بِصَدَقَةٍ تَقَلَّصَتْ عَلَيْهِ جُنَّته، وَانْضَمّتْ يَدَاهُ إِلَى تَرَاقِيهِ، وَانْقَبَضَتْ كُلّ حَلْقَةٍ إِلَى صَاحِبَتِهَا، أي أُلجئت يداه إلى عنقه وألصقت به مغلولة، وهذا هو الوجه الآخر من التشبيه الذي دخل به في المقابلة بين موقفين متغايرين في مقدماتهما ونتائجهما، فالبخيل بما ينطوي عليه صدره من الضيق، وما تنطوي عليه نفسه من الشح، وما ينطق به سلوكه من التقطير والإمساك حريص على المال، يرى الكثيرَ قليلًا، يضيق في عينيه الرزق على وفرته، فيجعل يده مغلولة إلى عنقه، ومن ثم يأتي المقتضى التعليمي من خلال دلالة النهي المضمن في هذه الصورة التي تثير في الذهن التصورات عن أثر ضيق صدره عليه، فإذا هم بصدقة لا يجد من نوازع نفسه و بواعثه ما يدفعه إلى الإنفاق، فإما أن يتراجع أو لا يكون سمحًا بما ينفق، فكان جزاؤه الضيق النابع من ضيق صدره الذي يوشك أن يختنق به، وفى هذه الصورة ما يدفع المسلم دفعًا إلى أن ينأى بنفسه عن هذه الصورة المهينة بنتائجها التي يتوقاها المسلم الحق، ومن ثم يأتي ضرب المثل والتشبيه حجة عقلية تبنى في العقل التصورات التي تحقق

الغاية الإقناعية، بإثارة التخييل، فالتشبيه لا يقوم على علاقة مشابهة بين شيئين معلومين، ولكننا نجد المشبه به ليس من الأشياء الموجودة الكائنة في الواقع الخارجى، كما أن منبعه ليس الذات، فهو لا يرجع إلى ذات المتكلم بمؤثراتها النفسية شأن تشبيه الأدباء والشعراء على وجه الخصوص، وبذلك لا يخضع لقانون تداعى المعاني، كما لا يخضع لمؤثرات الشعور واللاشعور، إنه تخييل يضع الغاية التعليمية هدفًا أساسيًا فيتحول باللغة إلى طاقة إقناعية تحقق التمكن للمقتضى التعليمي في نفس المتلقى.

عن ابن مسعود ﷺ قال دخلت على النبي ﷺ وهو يوعك فقلت: يا رسول الله إنك توعك وعكا شديدا قال: « **أجل إنى أُوعَكُ كما يُوعَكُ رجُلان مِنْكم** » قلت: ذلك أن لك أجرين. قال: « **أجل ذلك كذلك، ما مِنْ مسلم يصيبُهُ أذى: شوكةٌ فما فوقها إلا كفَّر الله بها سيئاتِه، وحطَّت عنْه ذنوبَهُ كما تحُط الشجرةُ ورقَها** » (البخاري ٥٣٢٤، البخاري ٥٣٣٦، مسلم ٢٥٧١، ابن حبان ٢٩٣٧) وفى صحيح مسلم: « **مرض فما سواه** »، وفى صحيح ابن حبان جاءت الجملة مصدرة بالقسم " **والذى نفسى بيده** ".

يكشف الحديث الشريف عن العلاقة بين البلاء والجزاء، وقد جاء في بنية الحوار الذي بدأ فيه بمبادرة الرسول ﷺ بالسؤال الدال على التعجب، وكأنه يستكثر أن يصاب النبي ﷺ بما يصاب به سائر البشر من أسباب الألم الجسدى ومظاهره، ولكن الرسول ﷺ يرد بما يكشف عن الحقيقة: " **أجل إنى أوعك كما يوعك رجلان مِنْكم** "، **فيأتي جوابه في الأسلوب** الخبري الذي يقر حقيقة واقعة، بل يشير إلى مضاعفة في الألم، الأمر الذي يثير تساؤل المتكلم، فيمضى في الأسلوب الحوارى سائلًا: ذلك أن لك أجرين؟ فيرد رسول الله ﷺ على تساؤله بالإيجاب أيضًا: " أجل ذلك

كذلك " مؤكدًا على العلاقة بين البلاء والجزاء، ثم ينتقل الحديث بالحوار إلى التركيز على المقتضى التعليمي الذي يبين أن البلاء تطهير للإنسان وسبب للمغفرة والرحمة، إذا صبر الإنسان عليه ولم يعترض على ابتلاء الله ﷻ له، بما تفتح هذه الحقيقة للمسلم من أبواب الرجاء وما تحمل من بشرى.

جاء ذلك في أسلوب القصر الذي قصر المسلم بشكل عام ومطلق، وبصياغة مؤكدة بالقصر على الإفادة بهذه المنة، ويأتي القصر هنا مؤكدًا حقيقة ليست معروفة للمخاطبين من قبل، ومن ثم يأتي القصر لتمكين هذه الحقيقة في نفوسهم لتستقر يقينًا في القلوب، فالخبر هنا يتعلق بالجزاء الغيبى الذي لا يقف عليه أحد بالمعرفة الدنيوية التي تتحقق في الواقع الخارجى، ومن ثم يأتي ضرب المثل هنا ليضيف تأكيدًا آخر، إذ جاء التشبيه هنا مثيرًا في الذهن الصورة التي يتم بها هذا الفضل للمسلم، وذلك باستحضار مثل في الواقع الخارجى، هو صورة الشجرة التي تتساقط عنها أوراقها، فكذلك المسلم الذي يصيبه الأذى ويصبر على قضاء الله ﷻ، فإن ذنوبه تتساقط عنه، مهما كان هذا الأذى قليلا في نظر الإنسان، لا يلقى له بالًا، ولذلك يلفتنا الحديث الشريف إلى احتساب الأذى عند الله ﷻ مهما كان قليلًا.

عن المستورد بن شداد ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**ما الدنيا في الآخرة إلا مثل ما يجعل أحدكم إصبعه هذه في اليم، فلينظر بم يرجع** » وأشار بالسبابة (مسلم ٢٨٥٨، الترمذى ٢٣٢٣، أحمد ١٨٠١٨، ابن حبان ٤٣٣٠، ٦١٥٩)

وجاء في بعض الروايات " كمثل " وفى رواية: " والذى نفسى بيده ما الدنيا في الآخرة إلا كرجل وضع أصبعه في اليم ثم رجعها "، وفى رواية: " والله ما الدنيا في الآخرة إلا كرجل وضع إصبعه في اليم ثم رجعت إليه فماذا أخذ منه "

التكوينات الأسلوبية والبلاغية في الحديث تتمثل في ثلاثة أساليب: أسلوب القصر، و التمثيل ، و السؤال، وبذلك نتبين ثبات هذه الظواهر بين الروايات في المواضع كلها، وننبه إلى أنه في روايتين جاء النص مسبوقًا بالقسم.

إن أمر الدنيا معروف معلوم فالإنسان يقف عليها بنفسه، إذ يحيا أسبابها ويتعامل مع عناصرها المختلفة، أما الآخرة فلا يعلم الإنسان عنها إلا الخبر، ولما كان الحاضر الذي يعايشه الإنسان آخذَ باهتمامه وأشدَّ جذبًا له، فإن هذا الحديث يقرن الحياتين تحقيقًا للتوازن بين الواقع المشهود والغائب المرتقب الذي لا يعرف منه سوى أقوال وأخبار، ومن هنا تأتي هذه الأخبار حاملة من التأثير والإقناع والتمكين للحقيقة الغيبية بالوسائل المختلفة ما يجعل وقوف الإنسان المسلم على أمر الآخرة محققًا لهذا التوازن، ومن هنا تأتي الظواهر البلاغية والأسلوبية لتحقق في نفس المسلم بالقول ما يعادل ما تحققه الدنيا بالواقع الملموس، وقد جاء التمثيل فاعلا جوهريًا في إعانة المسلم على تصور الفارق بين الحياتين، وقد جاء التمثيل منتظمًا في أساليب نعرض لها على النحو التالي:

جاء القصر في الحديث الشريف ظاهرة بلاغية لافتة بذاتها إلى نوع من التحديد الصارم الذي يحجم هذه الحياة الدنيا، ويضعها في قدرها الذي ينبغي ألا تتجاوزه في نفس المسلم، فإذا كانت هي كذلك في الحقيقة التي ينقلها رسول الله ﷺ، فإنها يجب أن تكون كذلك في نفس المسلم فلا يتجاوز الاهتمام بها الاهتمام بأمور الآخرة، ولا يدعها المسلم تستحوذ على اهتمامه فيركض فيها ركض الوحش لأنها ليست منتهى أمله، وليست كذلك مبلغَ علمه، وتشير دلالة القصر إلى جانب ذلك إلى أن الدنيا جزء

من الآخرة إذا ما قورنت بها مقارنة العارف العالم، وبذلك يضع أسلوب القصر في الحديث الشريف المسلم أمام يقين بضآلة الدنيا وعِظم الآخرة.

ويأتي ضرب المثل حاملًا دليلًا إقناعيًا يقف به المتلقى بنفسه على حقيقة الموازنة بين أمرى الدنيا والآخرة، وليتحقق في نفسه أن الدنيا جزءٌ يسير في الآخرة إذا ما وقف على دليل ذلك في المثل المضروب الذي يجعل مقدار الدنيا لا يتجاوز ما يعلق بإصبع الإنسان من ماء اليم، ومن ثم يمكن في نفس المسلم تصور أن الدنيا في الآخرة لا تتجاوز مقدار ما يحتفظ به إصبع الإنسان من مجرد البلل اليسير إذا وضعه في اليم، وتأمل أيضًا دلالة الأمر والاستفهام " فلينظر بم يرجع " التي تحمل المتلقى على الوقوف على هذه الحقيقة وفق ما يقتضيه التصور الذي يتولد في ذهنه من هذه المقارنة، فهو نفسه الناظر إلى مقدار ما يرجع به إصبعُه من اليم، ثم لتنتقل هذه الدلالات جميعها وتتكثف للتهوين من أمر الدنيا دفعًا للمسلم إلى الاهتمام بأمور أخرته، وبذلك تحمل الظواهر البلاغية المقتضى التعليمي من الطلب المضمن، الذي ينعكس توجيهًا للمسلم إلى توزيع اهتمامه مع تحقيق التوازن بين أمله في الدنيا الزائلة والآخرة الباقية.

عن أبى هريرة ﷺ، عن النبيﷺ قال: « **يَدْخُلُ الْجَنَّةَ أَقْوَامٌ أَفْئِدَتُهُمْ مِثْلُ أَفْئِدَةِ الطَّيْرِ** » (مسلم ٢٨٤٠، احمد ٨٣٦٤، ٨٣٦٥)

إن التشبيه في الحديث قد جاء في تركيب الأسلوب الخبري المباشر الموجز، ومن ثم يعد الإيجاز أول ظاهرة بلاغية لافتة في الحديث، ولكن الخبر هنا لا يقتصر على نقل معرفة إلى المسلم ليقف بذلك عند حدود المعنى الحرفى للمنطوق، بل يتجاوز هذه الغاية المباشرة إلى الغاية التعليمية بما يحقق من دلالات الطلب في الدعوة إلى أن يتمسك المسلم بالصفات التي تقربه من النجاة، وبذلك يحمل الخبر دعوة ضمنية إلى رقة

القلوب، وتطهير النفس من الغلظة والجفوة والقسوة، فالمقتضى التعليمي يقوم على الأمر والنهي الضمنيين، الأمر بالتمسك بصفة الرقة واللين والطهارة وما يستتبعها من الورع والتقوى وخشية الله ﷻ، والنهي عما تتنافى معه هذه الصفات من القسوة والغلظة والتكبر، إذ يرى الإنسان عواقب هذه الصفات جميعها، وما بينها من تفاوت في النتائج المترتبة عليها فيكون ذلك أدعى للامتثال والتمسك بما يقرب من الجنة، والخبر - مع هذا كله - لا ينفصل عن قيمة أخرى تنتجها دلالته الخبرية التعليمية، إذ يحمل العلم بهذه الحقيقة تبشيرًا للمسلم رقيق القلب خاشعه بعاقبة الجنة وهى غاية الغايات.

لعل أوضح الظواهر البلاغية في هذا الحديث النبوي الشريف هي التشبيه القائم على ضرب المثل، إذ مثل النبيﷺ القلوب الرقيقة النقية بقلوب الطير في قوله: " يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطير"، ومهما قيل في تفسير المثل من أن هذه الأفئدة مثل أفئدة الطير في رقتها وضعفها، أو قيل في الخوف والهيبة والطير أكثر الحيوان خوفا وفزعا، أو قيل في صدق التوكل والإخلاص فيه، فإن هذه الدلالات جميعها تتضافر في بيان حال هذه القلوب، إذ لا يوجد ما يغلب خاصية على أخرى، ويقطعها بأنها هي المراد من المثل، وينفى ما سواها، ومن ثم نجد المثل ينتج ظلالًا كثيفة من الدلالات والإيحاءات تتشعب في الغاية من المقتضى التعليمي وتوسع دائرته.

ثالثًا: التشبيه في أسلوب التفضيل:-

التخييل والتمكين للحقائق الغيبية، يأتي التخييل من أهم عوامل التمكين للحقيقة الغيبية فيحقق التمكين للمقتضى التعليمي، نأخذ على هذا

مثلا من هذا الحديث الشريف الذي جاءت رواياته في نمطين على النحو التالي:

النمط الأول: جاء النص فيه مطولا بذكر قصة الرجل الذي انفلتت منه راحلته بما تشتمل عليه من أبعاد نفسية عند هذا الرجل وهو يواجه الموت لأن راحلته عليها طعامه وشرابه في صحراء تقطعت عنه فيها أسباب الحياة وأصبح في مواجهة مع أسباب الفناء، منها رواية الإمام مسلم عن أنس بن مالك ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: « **لله أشدُّ فرحًا بتوبة عبده حين يتوبُ إليه من أحدِكم كان على راحلته بأرضِ فلاةٍ فانفلتت منه وعليها طعامُه وشرابُه، فأيس منها، فأتى شجرة فاضطجعَ في ظلها قد أيسَ من راحلتِه فبينا هو كذلك إذ هو بها قائمة عنده فأخذ بخطامها ثم قال من شدة الفرح: أنت عبدى وأنا ربك، أخطأ من شدة الفرح**» (مسلم ٢٧٤٧)، وقد جاءت رواية أخرى في صحيح مسلم مع اختلاف في تفاصيل قصة الرجل: " لله أشدُّ فرحًا بتوبة عبده المؤمن من رجل في أرض دورية مهلكة معه راحلته عليها طعامُه وشرابُه، فنام فاستيقظ وقد ذهبت فطلبها حتى أدركه العطش ثم قال أرجع إلى مكانى الذي كنت فيه فأنام حتى أموت، فوضع رأسه على ساعده ليموت فاستيقظ وعنده راحلته وعليها زاده وطعامه وشرابه، فالله أشد فرحًا بتوبة العبد المؤمن من هذا براحلته وزاده " عن الحارث بن سويد قال دخلت على عبد الله أعوده فحدثنى مسلم (٢٧٤٤)، ثم رواية الإمام أحمد عن النعمان بن بشير « **لله أشدُّ فرحًا بتوبة عبده من رجل كان في سفر في فلاة من الأرض فآوى إلى ضل شجرة فنام تحتها فاستيقظ فلم يجد راحلته فأتى شرفًا فصعد عليه فأشرف فلم ير شيئًا ثم أتى آخر فأشرف فلم ير شيئًا فقال ارجع إلى مكانى الذي كنت فيه فأكون فيه حتى أموت، قال: فذهب فإذا براحلته تجر خطامها، قال: فالله ﷻ أشد فرحًا بتوبة عبده من هذا براحلته**» (مسند احمد ٨١٧٧)، **وقد ذكر أنه ثم رواية أخرى على هذا النحو عن البراء بن عازب.**

أما النمط الآخر فقد جاء النص فيه مختصرًا على اختلاف بين الروايات على النحو التالى: - رواية مسلم عن أبى هريرة: « **لله أشد فرحًا بتوبة أحدكم من أحدكم بضالته إذا وجدها** » (٢٦٧٥)، رواية أحمد عن أنس: « **لله أشد فرحًا بتوبة عبده من أحدكم أن يستيقظ على بعيره وقد أضله بأرض فلاة** » كما ذكر أنه حدث بذلك شهر عن أبى هريرة (٨١٧٧)، كما جاءت رواية أخرى عند ابن حبان عن أبى هريرة: « **لله أشد فرحًا بتوبة أحدكم من الضالة يجدها الرجل بأرض فلاة** » (٦٢١)

نلاحظ أن الروايات جميعها مطولة ومختصرة قد جاءت في تركيب أسلوب التفضيل مع وجود بعض الاختلافات في المنطوق نتناول المقارنة بينها على النحو التالى:

اولا: ثبات الجملة الابتدائية حرفيًا بتركيبها النحوى الذي جاء فيه لفظ الجلالة مبتدأ مسبوق بلام الابتداء في الروايات جميعها، كما جاء الخبر فيها ثابتًا في صيغة اسم التفضيل المميز بكلمة " فرحًا "، كما جاء الجار والمجرور: " بتوبة " ثابتًا حرفيًا أيضًا، وقد استقر هذا الأسلوب في الروايات جميعها المطولة والمختصرة، ولا نجد تغييرًا إلا في في المضاف إلى الاسم المجرور على النحو التالى:

"لله أشدُّ فرحًا بتوبة عبده حين يتوبُ إليه، لله أشدُّ فرحًا بتوبة عبده المؤمن"، في روايتى مسلم المطولتين، الأولى عن أنس والأخرى عن الحارث بن سويد عن عبد الله، "لله أشدُّ فرحًا بتوبة عبده" في روايتى أحمد المطولة عن النعمان بن بشير والمختصرة عن أنس، لله أشد فرحًا بتوبة أحدكم" في رواية مسلم المختصرة ورواية ابن حبان عن أبى هريرة.

التغيير الذي طرأ على المضاف إلى الاسم المجرور المتعلق باسم التفضيل لا يمثل أي تغيير في الهيكل الأسلوبى، ولا في معناه، فليس هناك

فرق يُذكر بين أن يكون المضاف إليه في إحدى هذه الصور:" بتوبة عبده أو بتوبة عبده المؤمن أو بتوبة أحدكم" فوصف العبد بالمؤمن ليس فيها زيادة عن عدم وصفه؛ لأن إضافة العبد إلى التوبة تعني تحقق الإيمان سواء أذُكر الإيمان أم لم يُذكر، والأمر لا يعدو أن يكون وصفًا صريحًا أو وصفًا ضمنيًا، ولا يختلف الحال في أن يكون المضاف إلى التوبة: " أحدكم " عن المضافين السابقين؛ لأن الحديث موجه إلى المسلمين كافة بما تحقق لديهم من الإيمان بالله ﷻ وبرسوله ﷺ، فهذا الإيمان هو الأساس السياقي الأهم والأقوى الذي يضبط عملية الاتصال اللغوي.

وبذلك يتضح لنا أن الجملة الابتدائية التي تمثل الشق الأول من أسلوب التفضيل باشتمالها على المفضل واسم التفضيل جاءت ثابتة حرفية بلفظها وهيكلها الأسلوبي.

ثانيًا: المفضل عليه هو الذي اختلف بين الروايات المطولة والروايات المختصرة، كما اختلف بين الروايات المطولة فيما بينها، في العناصر التي اشتملت عليها القصة المحكية للمفضل عليه، فقد جاء المفضل عليه في إحدى روايات مسلم: "من أحدِكم كان على راحلته بأرضٍ فلاةٍ فانفلتت" وجاء في الرواية الأخرى: "من رجل في أرض دورية مهلكة معه راحلته " وفى رواية أحمد: "من رجل كان في سفر في فلاة "، وفى الروايات المختصرة جاءت: "من أحدكم بضالته" وفى رواية أحمد: "من أحدكم أن يستيقظ على بعيره وقد أضله بأرض فلاة" وفى رواية ابن حبان: "**من الضالة يجدها الرجل بأرض فلاة** ".

ولكننا نلاحظ هنا أن هذا الاختلاف جاء في العناصر التفصيلية باختصارها في الروايات المختصرة وببعض التغييرات في الروايات المطولة، بيد أن هذه التغييرات جميعها تشهد بصدق ورود القصة جملة

عن رسول الله ﷺ، وأن هذه التغييرات جاءت في التفاصيل بالتغيير أو بالزيادة أو النقصان، وعلى الرغم مما يمكن أن يقال في رواية الحديث بلفظه أو بمعناه فإنه من الحقائق المسلم بها تمامًا أن الهيكل الأسلوبي والبلاغي ثابت في الروايات جميعها، ومن ثم يكون السؤال هنا: هل كان لهذا التغيير تأثير ما في الهيكل الأسلوبي البلاغي؟ وهل كان لهذا التغيير أثر في الوظيفة التأثيرية التمكينية التي تؤديها هذه الظواهر؟ وما علاقة هذا التغيير بتوجيه المعنى؟ وهذا هو ما يتضح بتحليل النص.

ثالثًا: جاءت زيادة تعقيبية في روايتين مطولتين إحداها في صحيح مسلم بهذا النص: " فالله أشد فرحًا بتوبة العبد المؤمن من هذا براحلته وزاده "، والأخرى في مسند أحمد وقد جاء التعقيب فيها: " فالله ﷻ أشد فرحًا بتوبة عبده من هذا براحلته "، وليس بغريب ألا تأتي هذه الزيادة في الروايات المختصرة، وهذه الجملة لا تضيف جديدًا للعناصر المكونة للظواهر الأسلوبية والبلاغية سوى التأكيد، وليس بخفى مدى ما يؤديه التوكيد من التمكين في نفس المتلقى بتكراره أسلوب التفضيل نفسه باستعمال اسم الإشارة الذي يستحضر الملابسات المتعلقة بالمفضل عليه.

جاء الحديث الشريف في صورة تخييلية خالصة، والتخييل في الخطاب التعليمي يختلف عنه في الخطاب الشعرى، إذا فهمناه على أنه حملٌ للمتلقى على تصور أشياء بوصفها وسيلة للتمكين لحقيقة تعليمية في ذهنه، ومن ثم فإن أهم الفوارق بين التخييل في الخطاب التعليمي والخطاب الشعرى أنه في الخطاب التعليمي لا يهدف إلى تحقيق غاية جمالية تحسينية خالصة ولكنه يهدف إلى إقرار حقيقة والتمكين لها في نفس المتلقى؛ فإن إمكان تصور المفضل عليه يحملنا على الاقتراب من الغاية التعليمية التي يهدف الحديث الشريف إلى تمكينها في النفوس،

فالتمكين لدلالة فرح الله ﷻ بتوبة عبده المؤمن في النفوس يأتي عبر التصور الذي ينشأ في ذهن المتلقى من عناصر صورة المفضل عليه.

إن بلاغة الرسول ﷺ في هذا الحديث لا تتجلى في ذلك المثلِ الذي ضربه فحسبْ بل تتجلى في الأسلوب المحكم الذي صاغ به هذا المثل إذ لم يأتِ هذا المثلُ في صيغة التشبيه المعهودة المعروفة، بل صاغه النبي ﷺ في صيغةِ أسلوبِ التفضيل، وقد يكون الإنسانُ قاصرًا عن تصورِ مدى فرحةِ الله بإقبالِ عبده المؤمنِ عليه بالتوبةِ والإقلاعِ عن المعصية، جاء النبي ﷺ بصورة تخييلية تبين مدى إقبالِ الله ﷻ على عبده المقبلِ عليه، ومدى فرحته سبحانه وتعالى بتوبةِ عبده، فالأمرُ هنا لا يقتصر على تشبيه شيءٍ بمثله أو بقرينه، ولكن الأمرَ يرتفعُ فوق هذا بأسلوب التفضيل التي آثرتها البلاغة النبوية، وعلى الرغم من ذلك فإن هذا الأسلوب لا يفقد فاعِليته في نفس المتلقى تأثيرًا وإقناعًا حتى تطمئن نفس المسلم فيُقبل في ثقة ويقين كاملين على ربه ﷻ؛ وتتنامى فاعلية التأثير هنا في سياق الاستطراد في ذكر العناصر المتعلقة بالمفضل عليه، حتى يتحول الأمر إلى صورة محكمة الصياغة نافذة الدلالة.

إن صورة المفضل عليه الذي هو المرحلة الأولى من التخييل والذى يمثل المقدمة التي تنبنى عليها نتائج جاءت منتزعة من الواقع بعلاقته الوثيقة بحياة الإنسان، ولذلك اختارت البلاغة النبوية صورة الراحلة التي هي أداة الإنسان للمحافظة على وجوده، كما يبرز عنصرى الطعام والشراب، ومقدار الحاجة إليهما لدوام الحياة واستمرارها، ثم يسلب هذه الفاعليات جميعها بدلالة الانقلاب التي يسندها إلى الراحلة، وتأبى البلاغة النبوية إلا تتم فصول القصة بهذه الحبكة الدرامية - على حد تعبير النقد الحديث إذ يجعل مسرحَ هذه الأحداث جميعِها في صحراء تشتد فيها حاجة الإنسان إلى الراحلة الطعام والشراب، وهنا يستحكم اليأس من قلب

هذا الإنسان في مواجهة ذلك الموقف الرهيب الذي تظلله دواعى الفناء والهلاك، ثم نجد هذا الإنسان وقد أذعن لهذه الدواعى يائسًا قانطًا، ولنا أن نتصور مقدار فرحة هذا الإنسان عندما يرى بصيصًا من الأمل في النجاة بأن يرى قومًا على بعد منه أو نحو ذلك، ولكن تلك الفرحة التي يحملنا النبي ﷺ على تصورها أضخمُ من ذلك وأعظم، فهذا الآيس قد وجد راحلته وعليها طعامه وشرابة، فإذا به يصاب بصدمة انفعالية عنيفة تأتى ردَّ فعل طبيعى لظفره بدواعى الحياة المتمثلة في الراحلة والطعام والشراب، وانحسار أسباب الفناء والهلال عنه، لينعكس لنا تصور تلك الفرحة على الأمر الغيبى الذي سعت البلاغة النبوية لتمكينه في نفوس المسلمين، وهو مدى فرحة الله سبحانه وتعالى بتوبة عبده المؤمن التي هي أشد من فرحة هذا الإنسان براحلته، ولكن هذا التصور الذي جاء في تركيب أسلوب التفضيل يمنع من محاولة المقارنة الحرفية التي من الممكن أن يُحدثها التشبيه الصريح، ولكنه ربما كان أقوى منه في تحقيق التمكين للأمر الغيبى.

ويمتد التخييل الذي يحمل المتلقى على التصور الذي يؤدى بدوره إلى إقرار الحقيقة في النفس إقرارًا لا قلق فيه، ويمكنها في النفس تمكينًا لا لبس فيه، فلا تدعنا الظاهرة البلاغية الأسلوبية عند هذا الحد من تصور مقدار الفرح وتخيله بل يضع بين أيدينا مثلًا ناطقًا بحدة الفرح التي أصابت هذا الإنسان، وذلك فبما ورد في إحدى روايتى مسلم التي جاء فيها التعقيب بقول هذا الإنسان من شدة الفرح: " اللهم أنت عبدى وأنا ربك "، وبهذه العبارة تكتمل صورةٌ مثلى ومثلًا أعلى في تخيل شدة الفرح تبرزُ هذه القدرة الأسلوبية البلاغية في طرق أبواب عدة للتخييل، وحسبنا هذه الحبكة القصصية التي تبدأ وتنتهى في كلمات قلائل لتدل بذلك على أن التخييل لا ينتهى عند حدود التصور لموقف من المواقف وملابساته فحسب بل يجعل المتلقى يعيش هذا الموقف بوجدانه وانفعالاته بتصوره

لما يمكن أن يكون من خطأ في الكلام يدفعه إليه شدة الفرح التي عصفت بقلبه، ثم ينعكس ذلك المشهد التصويرى البديع على المفضل الذي استُهل به الحديث لنطلق لخيالنا العنان في محاولة لتصور مدى فرحة الحق تبارك وتعالى بتوبة عبده المؤمن العائدِ إلى رحابه.

وبذلك يفتح النبي ﷺ في هذا الحديث الشريف باب الأمل والرجاء وحسن الظن بالله ﷻ للمسلمين، كما يمهد لهم سبيل التوبة تحفيزًا لهم ودفعًا عن مهاوى المعصية ليلجوا باب الطهر والنقاء ويقبلوا على الله بحب إيمانى ورغبة يقينية لا تدنسها وساوس الشيطان الذي يدفع الإنسان دفعًا نحو القنوط من رحمة الله ليستمر في المعصية غارقًا في الشهوات لاهيًا عن طاعة الله ظانًا أن الله لا يقبل توبته، وهنا يسد النبي ﷺ بابًا من أبواب الشيطان ومدخلًا من مداخله.

ومن الأحاديث التي تأتى شاهدًا على أن التخييل في البلاغة النبوية لا يقتصر على إثارة الذهن إلى بل يتعدى إلى تمثُّل بعض التصورات الدنيوية بوصفها مقدمات تعين على التمكين لحقيقة غيبية في النفوس، إذ يتخذ من المواقف الحاضرة في الواقع الفعلى مقدمة لهذا التمكين، ونشير هنا إلى حديث آخر اقترن فيه التخييل بأسلوب التفصيل شأن الحديث السابق وإن اختلفت الظروف والملابسات السياقية، وهو الحديث الذي جاء في صحيحى البخاري ومسلم على النحو الآتى:

عن عمر بن الخطاب ﷺ قال: " قدم على رسول الله ﷺ بسَبْى **فَإِذَا امْرَأَةٌ مِنَ السَّبْىِ تَسْعَى إِذْ وَجَدتْ صَبِيًا فِي السَّبْىِ أَخَذَتْهُ فَأَلْزَقَتْهُ بِبَطْنِهَا وأَرْضَعَتْهُ** فقال رسول الله ﷺ: « **أَتَرَوْنَ هذِهِ طَارِحَةً وَلَدَهَا فِي النَّارِ؟** » قُلْنا: لا وَاللهِ وهى تقدر على أن لا تطرح. فَقَالَ: « **للهُ أَرْحَمُ بِعَبَادِهِ مِنْ هذِهِ بِوَلَدِهَا** » (البخاري باب رحمة الولد ٥٦٥٣ مسلم باب في سعة رحمة الله تعالى ٢٧٥٤).

وليس هناك اختلاف في الأساليب التي جاءت في منطوق النبي ﷺ بين الروايتين، وإن جاء اختلاف في ملابسات الحكاية التي جاءت في سياق المفضل عليه الذي جاء بمثابة المشبه به، والروايتان عن عمر بن الخطاب ﷺ، والاختلاف الوحيد في التصريح بلفظ المرأة الذي وقع بدلا من اسم الإشارة في رواية مسلم: « **أَتَرَوْنَ هذِهِ الْمَرْأَةَ طَارِحَةً وَلَدَهَا فِي النَّارِ** »، واسم الإشارة في ذاته دال على المرأة مستحضر صورتها وحالها مما يجعل ذكر كلمة المرأة أو عدم ذكرها لا يحمل أي تغيير في الهيكل الأسلوبي.

وقد جمع هذا الحديث الشريف في التمكين للحقيقة بين السياق والأسلوب والتخييل، فتلك المواقف الحاضرة بما اشتملت عليه من ملابسات يمثل عناصر سياقية تتعلق بالمفضل عليه وهو ما يسمى بسياق الموقف، وقد جاء سياق الموقف هنا مكونًا أساسيًا في الأسلوب والتخييل، أما الأسلوب الذي يدخل في بلاغة التراكيب، أو ما عرف في البلاغة العربية بعلم المعاني، فقد جمع بين أسلوبى الاستفهام والتفضيل، وأما التخييل فهو لا يقتصر في البلاغة النبوية على إثارة الذهن إلى تمثُّل بعض التصورات الدنيوية بوصفها مقدمات تعين على التمكين لحقيقة غيبية في النفوس ولكنه يتخذ من المواقف الحاضرة في الواقع الفعلى مقدمة لهذا التمكين.

ينبغى أن ننبه إلى أن النظرة البلاغية الجديدة لا تقف عند حدود الكلمة المفردة أو الجملة، بل تتجاوز ذلك لا نقول إلى النص بوصفه بنية واحدة، ولكنها تمتد إلى ما هو أبعد من ذلك وأعمق في الوقت نفسه، إذ أصبحت تهتم بملابسات النص من عناصر تداولية لها فعلها وأثرها في إنتاج الدلالة، ولاشك أن تاريخ البلاغة العربية لم يكن بمنأىً عن إدراك ذلك، لأننا نجد ملاحظاتٍ نافذةً عن السياق والمقام عند الجاحظ وابن جنى وغيرهما، ولاشك أيضًا أن هذه النظرة تزداد ثراءً بتفاعل معطيات البلاغة العربية مع الثقافات الغربية، فإن هذه النظرة الشاملة للنص هي

أنسب المداخل للوقوف على بلاغة الحديث النبوي، وبعبارة أخرى يمكننا القول بموضوعية وحياد كاملين، إن الحديث النبوي الشريف هو أنسب النصوص لتطبيق هذه الرؤية البلاغية العامة.

إن هذا الحديث من الشواهد القوية على ذلك، فإن أول مظهر بلاغي في هذا الحديث يتمثل في توظيف النبي ﷺ لسياق الموقف، فأمام أعين الحاضرين الذين وجه إليهم النبي ﷺ خطابه كانت هذه المرأة بلهفتها على ولدها، وكان سلوكها الذي تجلت فيه مظاهر الرحمة والحنو والعطف، ويتخذ النبي ﷺ الموقف دليلًا على الحقيقة التي يود لها أن تستقر في قلوب المسلمين، فيستهل ذلك بالسؤال الذي يستحضر أذهان الحاضرين ويلفت انتباههم إلى موقف هذه الأم، ونلاحظ هنا أن السؤال جاء خاليًا من دلالة الاستفهام، فالسائل على يقين من الجواب، وبذلك تتحقق الغاية من استعمال السؤال الذي يستحضر أبعادًا نفسية عند المتلقى تؤدى إلى التمكين للحقيقة التي هي غاية الخطاب التعليمي التربوى في الحديث الشريف، فالغاية من السؤال تتمثل في البعد النفسى الذي يُحدثه في المتلقى، ففيه تنبيه للذهن، كما أن فيه لفت للمظهر المشار إليه بالإشارة اللفظية (هذه المرأة) التي تستحضر الموقف بوصفه فاعلًا في الغاية من بلاغة هذا الحديث، ولأن الجواب على السؤال معلوم عند السائل فإن الغاية منه تصبح إقرارًا للمخاطب بالحقيقة التي يعلمها السائل، وبذلك تتحقق بالسؤال غايات متعددة.

وإذا تأملنا عناصر تركيب السؤال نجد أن المفعول الثاني (طارحة) للفعل (ترون) يضيف دلالة الحاضر والمستقبل، أترون هذه المرأة تطرح الآن ولدها في النار، لتحقق دلالة المضارعة من اسم الفاعل (طارحة) لأنه جاء منونًا وجاء ولدها مفعولا به لاسم الفاعل وهذا التركيب يدل على الاستقبال، فإذا كانت هذه المرأة لا تُقدم على أن تطرح ولدها في النار

مطلقًا في المستقبل مهما كانت الظروف والدوافع فإنها الآن وعلى هذه الحال أكثر ارتباطًا به، وأكثر بُعدًا عن هذا الفعل، وبذلك تتحقق دلالة الحاضر والمستقبل في نفى الطرح أن يقع من هذه المرأة بدافع الرحمة الذي يحققه اسم التفضيل في الجملة التالية لجواب المتلقين عن السؤال " لا وَاللَّهِ وهى تقدر على أن لا تطرح ".

وينبغى أن نتنبه أيضًا إلى أن الحديث عن المرأة ليس غاية في ذاته، وإنما هو دليل واقعى وشاهد مرئى على حقيقة أخرى، فبعد أن تم تحقق الإقرار بجواب المتلقين الذي تضمن النفى والتأكيد (لا والله)، يضع رسول الله ﷺ بين يدى المتلقين الحقيقة التي أراد لها أن تستقر يقينًا في قلوبهم والمتمثلة في اليقين الكامل بسعة رحمة الله ﷻ، بالأسلوب الخبري الذي استعمل فيه طاقة الإشارة الدلالية أيضًا فيقول ﷺ: " لله أرحم بعباده من هذه بولدها "، فاسم الإشارة يستحضر في ذهن المتلقى جملة موقف هذه المرأة وحالها في لهفتها على ولدها وحرصها عليه ورحمتها به وما إلى ذلك من المشاعر البشرية التي بينها وبين أن تطرحه في النار لأى سبب.

وإذا كان التخييل في الخطاب التعليمي الذي ينشد الحقيقة يسعى إلى حمل المتلقى على تصور أمور وأحوال غيبية بواسطة التصورات الكائنة أو الممكنة في الواقع في عالم الشهادة، فإن التخييل هنا لا يهدف إلى تصور الأمور الغيبية المتعلقة بصفة الرحمة عند الله سبحانه وتعالى، ولكنه يستحضر أفضليةَ هذه الرحمةِ وعلوَّها الذي لا تحده حدود، والذى يُنتج دلالة الأفضلية هو استعمال أسلوب التفضيل، وإنما يكون هذا التصور باستحضار النموذج الواقعى المتمثل في المرأة، الذي يتصوره الحاضرون الشاهدون المخاطبون بالسؤال المباشر أنه نموذج فائق في الرحمة

والعطف، ثم ليفتح أسلوب التفضيل مالا حصر له من تصورات البشر عن ارتفاع رحمة الله فوق هذا النموذج، فرحمة الله ﷻ بعباده أكبر وأشد من رحمة هذه المرأة بولدها مما يجعلها لا تطرحه في النار.

ويأتي الضغط السياقى معتمدًا على السياق العام في تنبيهه إلى فضيلة معينة، ثم يأتي النص محذرًا من تفلت هذه الفضيلة في أسلوب التفضيل الذي شكل السياق اللغوى الداخلى لظاهرة التمثيل الفاعلة في تحقيق المقتضى التعليمي على النحو التالى:

عن أبى موسى الأشعرى ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: « **تَعَاهَدُوا الْقُرْآنَ فَو الذي نَفْسِى بِيَدِهِ لَهُوَ أَشَدُّ تَفَصِّيًا من الإِبِلِ في عُقُلِها** » (البخاري ٤٧٤٤، ٤٧٤٥، ٤٧٤٦، مسلم ١٧٩٥، احمد ٣٨١٦، ١٨٨٥٤) وفى بعض الروايات: "تفلتًا"، وفى بعضها: « **أشد تفصيا من صدور الرجال من النعم**» وبعض الروايات عن عبد الله بن مسعود.

وعلى الرغم من اختلاف الرواة واختلاف بعض المفردات احتفظ النص بالأساليب والظواهر البلاغية، فاتفقت الروايات جميعها على الأمر الصريح في مستهل النص، كما اتفقت في المثل المضروب الذي يعد قوام الظاهرة البلاغية.

يستهل النبي ﷺ بيانه الشريف بالأمر الصريح في جملة موجزة مركزة، وقد جاء الأمر هنا في صيغة الفعل " تعاهدوا "، وليس بخفى أن الخطاب هنا لجمع، ولكنه ليس لجمع بعينه، فهو خطاب للمسلمين أينما كانوا ومتى كانوا، وبتأمل بنية هذه الصيغة نجد الفعل مزيدًا بالتاء والألف، وهذه الصيغة تدل على التفاعل؛ لأن الفعل في هذه الصيغة غالبًا يقع من طرفين، وبذلك يعطى الفعل دلالة التفاعل والتجاوب، وبذلك تتضح أيضًا إحدى لطائف البلاغة النبوية التي تبين أن القرآن فاعل في هذه المعاهدة، فإذا كان ظاهر

المعنى ينصرف إلى مطلق الأمر للمسلم، فإن الدلالة الكامنة وراء المعنى تكشف لنا عن أن القرآن فاعل في هذه العلاقة، ليتضح لنا أن القرآن يهجر من يهجره ويحتفظ بمن يحافظ عليه، وذلك مايسميه البلاغون معنى المعنى.

ويأتي الشق الثاني من الحديث أسلوبًا خبريًا مؤكّدًا، وهذا التأكيد يثرى دلالة الأمر الذي استُهل به الحديث في شقه الأول، فيأتي بمثابة التأكيد له، وقد جاء التأكيد هنا بأكثر من وسيلة، إذ استهله النبي ﷺ بهذا القسم المعهود منه " فوالذى نفسى بيده " فعلى الرغم من أن هذه الصيغة للقسم كانت لازمة لقسمه ﷺ في كثير من الأحيان فإنها تتضمن بلاغيات مضاعفة التأكيد بالقسم، فتعريف المقسم به بالاسم الموصول الذي، وجملة الصلة التي تلته يحمل دلالة الحضور بفعل القدرة المطلقة للذات المقسَم بها في ذهن المقسم ﷺ، في مقابل دلالة التسليم وانتفاء القدرة عن ذات المُقْسِم، فتتضاعف بذلك دلالة التأكيد بهذا القسم الخاص، أضف إلى هذا التأكيدَ باللام الداخلة على الضمير العائد على القرآن الكريم، ثم أضف إلى هذا دلالةَ التفضيل " أشد تفصيًا " التي لاتنفصل عن التأكيد أيضًا بدلالة كلمة أشد في ذاتها، وبذلك تجتمع هذه الوسائل اللغوية وتنتظم في بنية الأسلوب الخبري الذي يبلغ مبلغه في تحذير المسلم من التهاون في أمر القرآن، وحثه على المحافظة عليه ومداومة مراجعته وحفظه.

بقى أن نشير إلى ما تحمله دلالة التفضيل من التشبيه بضرب مثل من الحياة الواقعية لنقل حالة التفلت في كائن حى يرفض الإذعان للقيود المفروضة عليه، فالمفضَّل عليه هنا " الإبل في عُقُلها "، وأسلوب التفضيل ينقل ملابسات وجه الشبه الذي دل عليه اسم التفضيل المميز " أشد تفصيًا " الذي جاء في بعض الروايا: " أشد تفلتًا "، وبذلك يكشف التمثيل عن صورة حية نابضة للتفاعل بين القرآن وصاحبه سلبًا وإيجابًا، ليتأكد للمتلقى أن محافظته على القرآن الكريم والمداومة على تلاوته ومراجعته يقابلها

إقبال من القرآن الكريم والتصاقًا، أما هجره والتخلي عنه فيقابله تخلٍ وتفلت وهجر، وبذلك يأتي التمثيل معينًا على تمكين المقتضى التعليمي في الأمر الصريح الذي تصدر النص.

وقريب من هذا التمثيل وإن لم يأت في تركيب أسلوب التفضيل ما روى عن عمر ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: « **إنما مثلُ صاحبِ القرآنِ كمثلِ صاحبِ الإبلِ المُعَقَّلَة إنْ عَاهدَ عليها أمسكَها، وإن أطلَقَها ذهبتْ** » (البخاري ٤٧٤٣، مسلم ٧٨٩، احمد ٥٩٢٣)

فشبه صاحب القرآن بصاحب الإبل المعقلة المربوطة بالعقال وهو الحبل لفى أنه إن عاهد عليها وداوم على شدها وربطها فإنه يتمكن من المحافظة عليها، أما إن أطلقها من عقالها وفكها انفلتت، وكذلك القرآن إذا استمر على تلاوته ودراسته بقى محفوظا في قلبه وإن أهمله وتركه نسيه وتفلت منه، وقد جاء المثل هنا بالإبل لأنها أشد الحيوانات نفورًا وتفلتًا.

رابعًا: التشبيه في جواب الشرط:

عن أبى هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: « **من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه** » (صحيح البخاري ك الحج ١٤٤٩، ١٧٢٣)، وفى موضع واحد جاءت بداية الحديث « **من حج هذا البيت...** » (١٧٢٤) والروايات كلها عن أبى هريرة، وقد جاء في صحيح مسلم عدة روايات كلها عن أبى هريرة من طرق مختلفة تبدأ جميعها « **من حج...** » باستثناء رواية واحدة جاءت بداية الحديث فيها: « **من أتى هذا البيت....** » (٢٣٥٠)، وفى مسند أحمد: « **من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كهيئته يوم ولدته أمه** » (٧١٣٦)، وفى موضعين جاء الحديث: « **من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق رجع كما ولدته أمه** » (٩٣٠٢،٩٣٠٠)، وفى موضع جاء النص: « **من حج البيت فلم يرفث ولم يفسق رجع كما ولدته أمه**» (١٠٤١٤)، وفى صحيح ابن خريمة:

« **من حج فلم... رجع كأنما...** » (٢٥١٤)، وعند الدارمى « **من حج البيت فلم يرفث ولم يفسق ولم يشفق رجع كما ولدته أمه** » (١٧٩٦)، وعند ابن ماجه: « **من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق رجع كما ولدته أمه** »(٢٨٨٧).

اتفقت الروايات في المواضع جميعها في الأسلوب الذي جاء به النص، كما اتفقت على ذكر ظاهرة التشبيه، ولعل الموضع الوحيد الذي لم يأت فيه التشبيه هو النص الذي جاء في سنن الترمذي: «... **غفر له ما تقدم من ذنبه** » (الترمذى ٨١١)، وإن كانت ثم اختلافات في بعض الألفاظ بزيادة بعض الكلمات ولكنها مع هذا احتفظت بالأسلوب والتشبيه.

أما التشبيه فقد اختلفت صيغه أيضًا: " كيوم ولدته أمه، كهيئته يوم ولدته أمه، كما ولدته أمه، كأنما "، ومن الواضح ثبات الظاهرة البلاغية على الرغم من هذه الاختلافات، نخلص من هذه الملاحظة إلى أن التشبيه جاء في لفظ الحديث الشريف عن النبي ﷺ، ونص الترمذى هو المستثنى هنا الذي قد يكون قد روى بالمعنى.

وقد جاء التشبيه في الحديث مؤكدًا على أنها رحلةُ التطهيرِ والتنقية والتخلصِ من شوائب علقت بالقلب والروح على مدى سنين حياةِ المرءِ قبل أن يؤديها، إنها رحلة الصفاء والنقاء وتحقيق أقصى ما يصبو إليه الإنسانُ من سلامة النفس، تتوازن فيه النفس وتتعادل فيها مطالبُ الروح والجسد، إنها رحلةُ انعتاقٍ وانفلات من أسر احتياجات الدنيا وفتنها وتخلصٍ من غرورها وزخرفها.

إن أول ما يلفت في أسلوب هذا الحديث أن التشبيه جاء متممًا لجملة وحيدة يتكون منها الحديث الشريف، وهذه الجملة تؤكد أن الإيجاز من السمات البلاغية التي تعد من الخصائص الأصيلة في الأحاديث الشريفة، وفاعليه الإيجاز في أنه يأخذ بعدًا تداوليًا فمن اليسير حفظه ومعرفته ونقله،

ويتحقق بـه التركيز على إحدى القضـايا فهـو يحقـق إلى جانـب ذلك الغايـة الإبلاغية التعليمية.

وقد جاء هذا القول الموجز في تركيب شرطى سواء أكانت من شرطية أم موصولة، فمن المعروف أن الاسم الموصول مشرب بدلالة الشرط، وهو أيضًا من الأساليب التي لها حضورها الظاهر في أحاديثه ﷺ فهي بنية ملائمة للتركيز والإيجاز، كما أنها ملائمة - في الوقت نفسه - لإحكام القول ودقته؛ لأنه من الخصائص النوعية المميزة لنصوص الأحاديث الشريفة أنها أقوال تامة، تعطى فكرة وتحمل موقفًا من هذه الفكرة - أمرًا أو نهيًا مثلًا - على الرغم من إيجازها، ولذلك فإن الشرط من أنسب الأساليب لأداء ذلك، وقد جاء الشرط هنا مكثف الدلالات، نجد ذلك في دخول ثلاثة أفعال في تكون فعل الشرط، فهو لذلك شرطٌ مضاعفٌ، إذ لا يقتصر الأمر على الحج ولكن يُشترطُ أن يتم ذلك بلا رفث أو فسوق، فمجموع هذه الأفعال هي التي تؤدى إلى تحقق جواب الشرط " رجع كيوم ولدته أمه ".

الرجوع هنا من الذنوب والآثام وكل ما علق بالنفس من آثار تتنافى مع الفطرة، ويضرب النبي ﷺ لهذا الرجوع مثلًا ينقلُ لنا دلالة حدث لا خلاف على أنه أقل درجة من التفاعل مع الدنيا للإنسان وهو يوم أن يولد الإنسان، إذ لا يكون قد اختلط بشيء من هذه الحياة، وذلك أدل على نقائه وطهره من أي ذنب أو معصية، ذلك هو المثل الذي ينقله لنا النبي ﷺ لمن أدى فريضة الحج ولم يرفث ولم يفسق، وتلك هي حال الحاج.

ونلاحظ أن المشبه والمشبه به هنا ليسا شيئين منفصلين ولكنهما حالان لإنسان واحد، حال رجوعه وقد أدى فريضة الحج في موضع المشبه، وحال ولادته، وبالمقارنة الأسلوبية بين التشبيه والتركيب الذي جاء في رواية الترمذى "... غفر له ما تقدم من ذنبه " نتبين قيمة التشبيه في التمكين للمعنى، فمغفرة الذنوب لا تبلغ في درجة التنقية ما يبلغه التشبيه، فحال الصحيفة إذا

كانت طاهرة نقية ابتداء يختلف عن حالها بعد أن تشوبها الشوائب ثم تنمحى عنها، وبذلك نتبين أن المشبه به الذي يستحضر الإنسان حال يوم ولدته أمه يصور أن هذه الذنوب كأن لم تكن موجودة على الإطلاق، وليس ثم شك في أن هذه الصورة أدل على التطهر التام والنقاء المطلق.

إن هذا الأسلوب في الحديث الشريف شأن غيره من الأحاديث له قرائن جاءت على نسقه، مما يعضد خصوصية الحديث الشريف ويؤكد على تجانس الأساليب التي جاء عليها، فهذه الأنماط المتكررة في الحديث الشريف من الممكن أن تدخل ضمن دوال المتن على رواية الأحاديث الشريفة بظواهرها الأسلوبية وبلفظها؛ لاحتفاظها بخاصية الاطراد التي أشرنا إليها في القسم النظرى، ومثال هذا الأسلوب في الحديث النبوي:

عن أبى هريرة أن رجلا قال يا رسول الله: إن لى قرابة أصلهم ويقطعونى وأحسن إليهم ويسيئون إلى، وأحلم عنهم ويجهلون على، فقال ﷺ: « **لَئِنْ كُنْتَ كَمَا قُلْتَ فَكَأَنَّمَا تُسِفُّهُمُ الْمَلَّ، ولا يَزَالُ مَعَكَ مِنَ اللَّهِ ظَهِيرٌ عَلَيْهِمْ مَا دُمْتَ عَلَى ذَلِكَ** » (سبق تخريجه).

إن الدافع إلى سؤال السائل هنا هو ما استحوذ على نفسه بفعل المحددات السياقية المتعددة التي تدفع دفعًا إلى الالتزام بصلة الرحم، والكف عن قطعها، فإن السياق العام من القرآن والسنة قد مارس فاعلية مع هذا السائل أدت به إلى الإشفاق والحذر من أن يكون قاطعًا للرحم في موقف شائك مع قرابته الذين أشار إليهم بأنه يصلهم ويقطعونه، ويحسن إليهم ويسيئون إليه، ويحلم عليهم ويجهلون عليه، وكأن السياق العام وما انطوى عليه من التحذير الشديد من القطيعة يمثل قيدًا اجتماعيًا ونفسيًا على السائل، وكأنه يسأل إباحة القطيعة، إذ جاء تقديمه بمثابة المبررات لهذه القطيعة، ومن ثم يأتي السياق بابتلاء بلاغى، إذ كيف لا يبيح

الرسولﷺ له القطيعة؟ وكيف يأسو جرحه الذي دفعه إلى السؤال دفعًا؟ وبذلك يأتي البحث البلاغي هنا بحث في تحقيق الغايتين معًا.

ويأتي التركيب النحوى: " لَئِنْ كُنْتَ كَمَا قُلْتَ فَكَأَنَّمَا تُسِفُّهُمُ الْمَلَّ " محققًا لبعد نفسى آخر يتمثل في تفريغ نفس السائل من انفعال الغضب، وذلك ببيان هذا الموقف السيء المهين المنفر الذي وُضِع فيه هؤلاء القوم، وننبه هنا إلى أن أسلوب الشرط في الأحاديث النبوية متغير متجدد دائمًا بتغير المواقف، وهذا الأسلوب يؤكد ما نذهب إليه لأن الشرط هنا يرجع إلى السائل المستوضح، ومع أن حرف الشرط " إنْ " يدل على الشك، فإن النظرة البلاغية للدلالة ينبغى أن تتخطى حدود القواعد المرسومة في التعامل مع النصوص، لأن النص له خصوصياته، فالشك لا ينعكس على المستوضح السائل بقدر ما ينعكس على مضمون المشكلة التي يطرحها بين يدى النبيﷺ، ليس شكًا في أخلاق الرجل وصدقة بقدر ما هو شك مدفوع بالاستغراب والدهشة لفداحة هذه المتناقضات فهو شك في أن تقع هذه الأمور من أناس مع قريب لهم، في الوقت الذي يبدأ فيه هذا القريب دائمًا بما هو خير، فهو يبدأ بالصلة والإحسان والحلم، وهم يقابلون ذلك بالقطعية والإساءة والجهل، أليس في ذلك ما يدعو إلى الدهشة، وبذلك ينعكس تركيب الشرط اعتراضًا واستنكارًا لهذه الأفعال، يؤكد ذلك التشبيه الذي يحمل على استحضار نتيجة هذه السلوكيات غير السوية إمعانًا في الاستنكار والاعتراض على هذه الأفعال منهم.

قد جاء التشبيه " لئن كنت كما قلت فكأنما تسفهم الملّ " مؤكدًا على التسرية وسيلة للحث على الصبر على أفعال ذوى الأرحام والبقاء على وصلهم، والتشبيه هنا شأن التشبيه السابق في أن المشبه به لم يأت شيئًا محددًا ولكنه جاء تشبيه حال، فالمل هو الرماد الحار، ومعناه كأنما تطعمهم الرماد الحار، وهو تشبيه لما يلحقهم من الألم بما يلحق آكل

الرماد الحار من الألم، ولا شيء على هذا المحسن بل ينالهم الإثم العظيم في قطيعته وإدخالهم الأذى عليه، ويتحقق الغرض من التشبيه بالمعانى التي ذهب إليها الشراح جميعها، فقد قيل معناه إنك بالإحسان إليهم تخزيهم وتحقرهم في أنفسهم لكثرة إحسانك وقبيح فعلهم من الخزي والحقارة عند أنفسهم كمن يسف المل، وقيل ذلك الذي يأكلونه من إحسانك كالمل يحرق أحشاءهم، وقد جاء التشبيه هنا بمثابة التثبيت لنفس هذا السائل الذي قد تدفعه هذه المتناقضات إلى معاملتهم بمثل ما يعاملونه، وبذلك تتحقق به الغاية الإقناعية ليدخل فيما يسمى عند بعض البلاغيين بالمذهب الكلامى، إذ يعد يُقصد إليه لإقامة الدليل والتأييد بالحجة، وبذلك يتجاوز التشبيه الغاية الجمالية التحسينية الخالصة التي لا تتناسب مع الغاية التبليغية التعليمية.

ولا تقف الأساليب في الحديث عند هذا الحد بل تتجاوزه إلى ما يُطلق عليه البلاغيون الاستقصاء، ويطلق عليه بعضهم الاستطراد، لا تنفصل دلالة الأسلوب الثاني عن دلالة الشرط أيضًا، ولكن الشرط هنا ينعكس بالجزاء على المستوضح السائل في مقابل الجزاء الذي أوضحه الشرط الأول على فعل هؤلاء، فما دمت على ذلك الصنيع معهم، فإن جزاءك أن يكون لك ظهيرٌ من الله عليهم، وبذلك تتضافر بنية الشرط في حديثه ﷺ لتؤكد على طلبين ضمنيين، الطلب الأول يتحدد في النهي عن اقتراف هذه الأفعال، أما الطلب الثاني فهو الأمر بالحرص على التحلى بهذه الأخلاق الحميدة مهما كان مقابلها غيرَ حميد، فمن بلاغة التراكيب هنا قوله ﷺ " ولا يزال معك من الله تعالى ظهير عليهم ما دمت على ذلك "، وقد جاء التركيب هنا في الأسلوب الخبري الذي يحقق البعد البلاغي بإنتاجه للدلالات التي تتجاوز المعنى الحرفى، وهنا لا يأتي أسلوب " لا يزال " خبرًا خالصًا خاليًا خلوًا تامًا من دلالة الطلب، إذ يكون الطلب سابقًا عليه

ثـم يـأتي أسـلوب " لا يـزال " معضـدًا العناصـر السـياقية الأخـرى في إنتـاج دلالـة الطلـب، ومنتجًـا لطلـب آخـر يتمثـل في طلـب الاسـتمرار علـى هـذه الحـال، وتـأتي " لا يـزال " لتنتج دلالـة التلطـف في الإلـزام، ذلـك التلطـف الذي يراعى أبعادًا سياقية تتعلق بنفس هذا السائل الذي ما سأل إلا بعد أن ضاق ذرعًا بصنيع هؤلاء معه، فالخبر هنا يتضافر مع التشبيه السابق ليدعم الوسائل البرهانيـة الحجاجيـة، ويحقق الغاية الإقناعيـة، إذ ينتج الخبـر دلالـة التبشير للسائل بإخباره بصواب موقفه، وبما لا يعلم من نصرة الله له وعونه عليهم، كما أنتج الخبر هنا أيضًا دلالة التسرية عن نفس السائل المتألمة الشاكية بل عن نفس كل من يقف موقفه، ولا يخفى أن دلالة الاستمرار في مستهل هذه العبارة وفى آخرها، تحقق دوام التبشير والتسرية، ثـم إنهـا تـدفع إلـى دوام الاقتنـاع والاستجابة لطلـب النبـي ﷺ الـذي يعـد مـن الـدلالات الضمنية للظواهر البلاغية في هذا الهدى النبوي الشريف.

الحديث التـالى دعـوة إلى العفـة والعـزة وصـون الـنفس عـن الابتـذال بالنهي عن ذل السؤال والتوجيه إلى ما تصلح به عقيدة المسلم من اليقين في أن المعطى هو الله وحده، ومن المعروف أن أكثر العلماء قد ذهبوا إلى أن مسألة القادر على الكسب حرام لظاهر الأحاديث، وذهب بعضهم إلى أنها حلال مع الكراهة بشروط: أن لا يذل نفسه، ولا يلح في السؤال، ولا يؤذى المسؤول، فإن فقد أحد هذه الشروط فهي حرام بالاتفاق، وقد جاء هذا الحديث في ثلاث روايات:

عن حكيم بن حزام ﷺ قال: سألت رسول الله ﷺ فأعطاني ثم سألته فأعطانى ثم سألته فأعطانى ثم قال: « **يا حكيم إن هذا المال خضرةٌ حلوةٌ فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه ومن أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه وكان كالذى يأكل ولا يشبع اليد العليا خير من اليد السفلى** » (البخاري ٦٠٧٦، ١٤٠٣، ٢٥٩٩، ٢٩٧٤، مسلم ١٠٣٥ الترمذى ٢٤٦٣ النسائى ٢٥٣١، ٢٦٠١، ٢٦٠٢، ٢٦٠٣، احمد

١٥٦١٢) وجاء في بعض الروايات « **فمن أخذه بحقه** » بدلا من: « **فمن أخذه بسخاوة** » .

- عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: « **إن أكثر ما أخاف عليكم ما يخرج الله لكم من بركات الأرض** »، قيل وما بركات الأرض؟ قال: « **زهرة الدنيا** »، فقال له رجل هل يأتي الخير بالشر؟ فصمت النبي ﷺ حتى ظننت أنه ينزل عليه ثم جعل يمسح عن جبينه فقال « **أين السائل** »، قال أنا، قال أبو سعيد لقد حمدناه حين طلع لذلك، قال: « **لا يأتي الخير إلا بالخير إن هذا المال خضرة حلوة وإن كل ما أنبت الربيع يقتل حبطا أو يلم إلا آكلة الخضر أكلت حتى إذا امتدت خاصرتاها استقبلت الشمس فاجترت وثلطت وبالت ثم عادت فأكلت. وإن هذا المال حلوة من أخذه بحقه ووضعه في حقه فنعم المعونة هو ومن أخذه بغير حقه كان كالذى يأكل ولا يشبع** » (البخاري ١٣٩٦، ٦٠٦٣، مسلم ١٠٥٢، النسائي ٢٥٨١، أحمد ١١٠٤٩، ١١٨٨٣) وفي بعض الروايات زيادة: " ويكون عليه شهيدًا يوم القيامة "

اولا: من الواضح أن الاختلاف هنا ليس اختلافًا بين روايتين لحديث واحد جاء نتيجة اختلاف الرواة، ولكنه اختلاف بين حديثين وسياقين متغايرين تمامًا، والذى دفعنا إلى الجمع بينهما هو أنهما اشتملتا على التشبيه " كان كالذى يأكل ولا يشبع "، أما الرواية الثالثة عن معاوية ﷺ فسياقها يدل على أنها لم يكن مقصودًا بها رواية حديث بعينه؛ فقد ساقها معاوية ﷺ في معرض ذكر مقولات للنبى ﷺ، فقد جاء فيها: سمعت رسول الله ﷺ وهو يقول: « **من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين** »، وسمعت رسول الله ﷺ يقول: « **إِنَّمَا أَنَا خَازِنٌ، فَمَنْ أَعْطَيْتُهُ عَنْ طِيبِ نَفْسٍ، فَيُبَارَكُ لَهُ فِيهِ، وَمَنْ أَعْطَيْتُهُ عَنْ مَسْأَلَةٍ وَشَرَهٍ، كَانَ كَالَّذِى يَأْكُلُ وَلاَ يَشْبَعُ** » (صحيح مسلم ١٠٣٧) وفى صحيح ابن حبان « **كان كليث يأكل ولا يشبع**» (٣٤٠١)، مما يجعلنا نرجح أنها جزء من رواية حكيم بن حزام ﷺ، ولذلك سنقف هنا أما الروايتين الأخريين.

ثانيًا: جاءت رواية حكيم بن حزام ﷺ بسياق كان الراوي فيه يسأل رسول الله ﷺ، أي يطلب عطاء، وجاء كلام رسول الله ﷺ ردًا وتوجيهًا متضمنًا التحذير بالوسائل الأسلوبية والظواهر البلاغية التي مكنت لهذا التحذير حتى تحول إلى فعل منجز من الراوى، فقد ذيلت الرواية بتعليق الراوي " قال حكيم فقلت يا رسول الله والذى بعثك بالحق لا أرزأ أحدا بعدك شيئا حتى أفارق الدنيا، فكان أبو بكر رضي الله عنه يدعو حكيما إلى العطاء فيأبى أن يقبله منه ثم إن عمر ﷺ دعاه ليعطيه فأبى أن يقبل منه شيئا فقال عمر إنى أشهدكم يا معشر المسلمين على حكيم أنى أعرض عليه حقه من هذا الفيء فيأبى أن يأخذه، فلم يرزأ حكيم أحدًا من الناس بعد رسول الله ﷺ حتى توفى "، ولا أرزأ يعنى لا أنقص مال أحد بالطلب أو الأخذ منه.

ثالثًا: لقد جاءت رواية أبى سعيد الخدرى ﷺ في سياق مغاير كما ذكرنا، فبعد ابتداء رسول الله ﷺ بتنبيه جلسائه من خوفه عليهم من زهرة الحياة الدنيا ابتدره رجل بالسؤال هل يأتي الخير بالشر فكان جواب رسول الله ﷺ: « **لا يأتي الخير إلا بالخير إن هذا المال خضرة حلوة وإن كل ما أنبت الربيع يقتل حبطا أو يلم إلا آكلة الخضر أكلت حتى إذا امتدت خاصرتاها استقبلت الشمس فاجترت وثلطت وبالت ثم عادت فأكلت...** »، وهذه هي الأساليب التي انفردت بها هذه الرواية، وهى لا تنفصل عن ظاهرة التشبيه، ولكنها تأتي في صورة خاصة للتمثيل، فقد رسمت الأساليب صورة آكلة الخضر التي تأكل النبات الأخضر مما ينبت الربيع وهو النهر الصغير، ثم هي بعد أن أكلت اجترت وثلطت أي ألقت روثها رقيقا مائعا، ثم عادت فأكلت، وكأنها لا تشبع ولا عمل لها إلا الأكل والمزيد منه، فكأن هذه صورة تمهيدية للذى يأكل ولا يشبع الذي ذكر في نهاية الحديث باتفاق الروايتين.

رابعًا: لقد انفردت رواية معاوية ﷺ بالعبارة الافتتاحية « **إنما أنا خازن**» وفى سبيل إصلاح العقيدة ينفى النبي ﷺ عن نفسه القدرة على

العطاء بالتحديد الصارم الذي جاء في أسلوب القصر:، والمعنى أن المعطي حقيقة هو الله تعالى، ولست أنا معطيًا، وإنما أنا خازن على ما عندي، ثم أقسم ما أمرت بقسمته على حسب ما أمرت به، فالأمور كلها بمشيئة الله تعالى وتقديره "، ونلاحظ أن ما جاء تصريحًا في الرواية الثانية جاء تلميحًا في الرواية الأولى، فدلالة أسلوب القصر تنتج ضمنًا دلالة نفى القدرة على العطاء عن النبي ﷺ لتثبتها لله ﷻ وحده.

خامسًا: لقد جاء أسلوب الشرط ممهدًا له بالجملة الخبرية: " إن هذا المال خضرة حلوة "، مثل الفاكهة الغضة الحلوة من حيث جمال المظهر وطيب المذاق المرغبان فيها فكذلك المال مرغوب فيه، فشبه المال في الرغبة فيه والميل إليه وحرص النفوس عليه بالفاكهة الخضراء الحلوة المستلذة، فاجتمعت صفتا الغضاضة المرغبة على انفرادها وصفة الحلاوة المرغبة أيضًا على انفرادها، ومما لا شك فيه أن اجتماعهما أكثر ترغيبًا، لبيان مدى انشغال النفس البشرية بالمال وحرصها على تحصيله، الأمر الذي قد يحفز هذه النفس إلى طلبه بإشراف نفس ينسى الإنسان معه ما ينبغى أن يكون عليه المسلم من العفة وعزة النفس، ومن ثم استوجبت هذه الرغبة التربية التي تهدف إلى الإقناع الذي جاء على سبيل المحاجة مع دواعى النفس ورغبتها وضعفها أمام إغراء المال.

سادسًا: اتفقت الروايا جميعها في صياغة أسلوب الشرط الذي جاء بمثابة التفصيل والتعقيب الذي يلفت إلى خلاصة النتائج، لتكون هذه النتائج بدورها بمثابة الحجج التي تعضد عملية الإقناع، إذ تهيئ المتلقى للاقتناع الذاتى، فتأتى النتيجة في جواب الشرط الأول: " فَمَنْ أَعْطَيْتُهُ عَنْ طِيبِ نَفْسٍ، فَيُبَارَكُ لَهُ فِيهِ " مؤكدة على ما ينبغى أن يكون عليه أمر المسلم من مراعاة طيب النفس بالعطاء من المعطى، طلبًا للبركة وتحقيق النفع بما

يُعطى، وبذلك يأتي هذا الجواب في الأسلوب الخبري معتمدًا على إثارة الدافع النفعى الذي ينعكس بالضرورة إقناعًا بالبعد عن المسألة ومراعاة طيب النفس، وهذه النتيجة إنما تكون مع من أُعطى المال بطيب نفس أو بسخاوة نفس من المُعطى، وهذا إنما يكون بغير إلحاح في السؤال ولا طمع ولا حرص ولا إكراه أو إحراج للمعطى، فإذا كانت الخبرية هي غاية أسلوب الشرط الأول فإنه لا ينفصل عن دلالة الطلب، بالإغراء بالعفة وعزة النفس والتحذير من المسألة وما تنطوى عليه من الذل والهوان وإهدار ماء الوجه.

ثم نجد دلالة الطلب تطغى على الأسلوب الآخر متمثلة في التحذير، الذي جاء جوابه في صورة التشبيه، ليكون هذا التشبيه آخر ما يطرق سمع المخاطب، ثم ليأخذ التشبيه صدارة الغاية التمكينية الإقناعية في الحديث، فقد جاءت النتيجة في جواب الشرط الثاني: " وَمَنْ أَعْطَيْتُهُ عَنْ مَسْأَلَةٍ وَشَرَهٍ، كَانَ كَالَّذِي يَأْكُلُ وَلاَ يَشْبَعُ " في صورة تشبيه يضرب فيه رسول الله ﷺ مثلًا للسائل الشره بمن يأكل ولا يشبع، وقد نبهنا في القسم النظرى إلى أن التشبيه في الحديث النبوي ليس وليد الخيال أو البواعث النفسية في اللاشعور وغير ذلك مما قال به البلاغيون والنقاد في العصر الحديث، ولكنه تشبيه يأتي في خطاب الحقيقة ليحقق الغاية التعليمية التربوية، ومن هنا نجد أن التشبيه إنما هو وسيلة تهدف إلى التمكين لسلوك العفة، ومن ثم ينبنى على حجة تأخذ سبيلها في نفس المتلقى عن طريق العقل لتحقق المعرفة، ثم لتتحول بهذه المعرفة في مسارها التربوى إلى فعل منجز، ومن ثم يقوم التشبيه مقام الحجة التي ترسخ المفاهيم العقلية، وتسهم في إقرار الحقائق، بخلاف التشبيه في الخطاب الشعرى الذي يجنح إلى مجرد الإثارة، وبذلك تتأكد خصوصية التشبيه في الحديث الشريف شأن سائر الظواهر البلاغية، فالتشبيه هنا يثير في العقل تصورًا للذى يأكل ولا يشبع

بما يقتضيه من عدم القناعة وانمحاء الرضا، لتنعكس حجة التشبية منتجة دلالة عدم الجدوى من المسألة فما يطعمه الإنسان منها لا يغني من جوع، وبذلك تنتفي عن التشبيه تمامًا الغاية التزيينية، ليصبح أصيلًا في إنتاج الدلالة التي جاءت حجة مدعمة لمقتضى الطلب بالتشبيه الذي يبين حالة قبيحة ينأى كل إنسان بنفسه عن أن تكون حاله، وبذلك يمكن التشبيه للتحذير في نفس المتلقى الشاهد والغائب ليتحول الطلب إلى منجز يشهد به سياق النص في رواية حكيم بن حزام ﷺ.

وثم رواية أخرى جاءت في صحيح مسلم مع الرواية السابقة التي أشرنا إليها عن معاوية ﷺ أيضًا لم يرد فيها التشبيه، ولكننا سنعلق عليه لارتباطها بالروايات السابقة، يقول فيها: سمعت رسول الله ﷺ يقول: « **لاَ تُلْحِفُوا فِي الْمَسْأَلَةِ، فَوَاللهِ لاَ يَسْأَلُنِي أَحَدٌ مِنْكُمْ شَيْئًا، فَتُخْرِجَ لَهُ مَسْأَلَتُهُ مِنِّي شَيْئًا، وَأَنَا لَهُ كَارِهٌ، فَيُبَارَكَ لَهُ فِيمَا أَعْطَيْتُهُ** »، ولا تختلف هذه الرواية عن الروايتين المذكورتين في جوهر الدعوة إلى التعفف عن المسألة وإن اعتمدت على وسائل تأثيرية أخرى في تحقيقها للغاية الإقناعية، وفى اعتمادها على بيان النتائج التي تترتب على المسألة، وإيضاحها بصورتها الحقيقية التي تخفى على المتلقى، ولكنَّ الإشارة إليها تجعل منها حجة تدعم النهي عن المسألة الذي يمثل غاية الحديث الشريف، ولعل الفارق الجوهرى بين الروايتين يتمثل في اشتمال الرواية الأولى على الإشارة إلى الجانب العقائدى الذي ينبه المسلم إلى إخلاص العقيدة بأن الله تعالى وحده هو المعطى، وأن الرسول ﷺ ليس إلا خازنًا أو قاسمًا وليس بيده العطاء أو المنع.

أما الظواهر البلاغية هنا فقد بدأت بالأسلوب الطلبي الذي جاء في بنية النهي الصريح " لا تلحفوا في المسألة " ولا يستمد النهي هنا بلاغته من تجاوزه للدلالة الحرفية بخروجه عن دلالة النهي إلى غيرها من الدلالات، ولكننا نؤكد دائمًا على أن للظواهر البلاغية في الحديث النبوي

خصائصها المائزة لها عن غيرها، فلا بد أن يتسع مفهوم البلاغة ذاته إلى الغاية العامة التي يقتضيها الإبلاغ والإفهام، وهذا المفهوم يجعل هذه البلاغة قائمة على الإحكام والدقة، وقد جاء الأسلوب الطلبي هنا متوائمًا مع هذه الغاية، إذ جاء مُحكَمًا في صياغته التي حددت في دقة صارمة النهي في الإلحاف في المسألة، فليس المسألة مطلقًا منهيًا عنها، إذ جاء في حديث آخر جواز المسألة لذى الفقر المدقع وذى الغرم المفظع وذى الدم الموجع، وبذلك تتحدد دلالة النهي بدقة في النهي عن شكل من أشكال المسألة وصورة من صورة، فأيًا كانت الدوافع والمسوغات للمسألة فإنه يجب على السائل الذي اضطر للمسألة اضطرارًا أن يكون متعففًا فيها، فالنهي صريح عن الإلحاف والإلحاح في المسألة.

بينما يعتمد النص في الرواية الأولى على بنية الشرط في بيان في وضع النتائج بمثابة الحجة، فإن النص هنا يعتمد في إبراز النتائج المترتبة على عدم الاستجابة للنهى الذي جاء في صدر الحديث على أسلوب القسم " فَوَاللهِ لاَ يَسْأَلُنِي أَحَدٌ مِنْكُمْ شَيْئًا، فَتُخْرِجَ لَهُ مَسْأَلَتُهُ مِنِّي شَيْئًا، وَأَنَا لَهُ كَارِهٌ، فَيُبَارَكَ لَهُ فِيمَا أَعْطَيْتُهُ"، ليدل القسم على انمحاء البركة من الأخذ بالإلحاح في المسألة، ليشكل الجزاء المؤكد بالقسم حجة تدعم النهي، وبذلك تأتى الاختلافات الأسلوبية بين الروايتين مؤكدة على جوهر الغاية من الهدى النبوي الشريف.

وثم حديث آخر لم تأت فيه ظاهرة أسلوب الشرط ثابتة، ولكنها تغيرت في بعض الروايات، وقد آثرنا ذكر أكثر الروايات بنصها كاملة للاختلاف الظاهر بين الأساليب، ولكن الظواهر البيانية جاءت ثابتة على الرغم من هذا الاختلاف:

عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: « مَنْ تَصَدَّقَ بِعَدْلِ تَمْرَةٍ

مِنْ كَسْبٍ طَيِّبٍ وَلا يَقْبَلُ اللهُ إلا الطَّيِّبَ وَإِنَّ اللهَ يَتَقَبَّلُهَا بِيَمِينِهِ ثُمَّ يُرَبِّيهَا لِصَاحِبِهِ كَمَا يُرَبِّي أَحَدُكُمْ فَلُوَّهُ حَتَّى تَكُونَ مِثْلَ الْجَبَلِ » (البخاري ١٣٤٤) وفي رواية أخرى للبخاري " **ولا يصعد إلى الله إلا الطيب** " (٦٩٩٣)، وجاء النص في مواضع أخرى: " **ما تصدق أحد بصدقة من طيب ولا يقبل الله إلا الطيب إلا أخذها الرحمن بيمينه وإن كانت تمرة فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل كما يربي أحدكم فلوه أو فصيله** " (مسلم ١٠١٤، الترمذي ٦٦١، النسائي ٢٥٢٥ احمد ١٠٩٥٨، ابن ماجه ١٨٤٢)، وفي موضعين جاء نص الحديث: " **لا يتصدق أحد بتمرة من كسب طيب إلا أخذها الله بيمينه فيربيها كما يربي أحدكم فلوه أو قلوصه حتى تكون مثل الجبل أو أعظم** " (مسلم ١٠١٤، احمد ٩٤١٣، ٩٤٢٣)، وانفرد أحمد في موضع بنص: " إن الرجل إذا تصدق بتمرة من الطيب ولا يقبل الله الا الطيب وقعت في يد الله فيربيها له كما يربي أحدكم فلوه أو فصيله حتى تعود في يده مثل الجبل " (١٠٩٩٢).

إذا كان من الواضح الجلى أن الأحاديث التي تحث على الصدقة والإنفاق كثيرة فإنه من الواضح الجلى أيضًا أنها مع كثرتها وتعددها متنوعة في أساليبها، وهذا التنوع في الأساليب لا يرجع لمجرد الوفرة اللفظية في اللغة، أو لمجرد التركيز على الصدقة والإنفاق بصورة عامة فقط، وإنما جاء هذا التنوع لحكمة أعمق وأدق، فالمقارن المتأمل في هذه الأساليب يجد كل أسلوب منها يعتمد على أبعاد تأثيرية في المتلقى تختلف عن غيره من الأساليب، كما يهدف كل أسلوب إلى بعد تعليمي يختلف عن غيره من الأساليب أيضًا، والحديث الذي بين أيدينا يركز على بعد تعليمي يتعلق بالتصدق من طيب الكسب، وينفى القبول عن غير الطيب، وهو في هذا يعتمد على تأثير نفس في المتلقى ببيان الجزاء الذي يترتب على التصدق.

ونلاحظ الدقة في الجار والمجرور المتعلق بفعل التصدق أو الكسب - وهو ثابت على اختلاف الروايات - الذي يحدد أن يكون هذا القدر

اليسير من الصدقة من كسب طيب، فلا يكون نتيجة ظلم أو جور، أو اعتداء أو خيانة أمانة أو ما إلى ذلك من الأساليب غير المشروعة في الكسب، وما دامت قد تحققت هذه الصفة للكسب فلا يهم مقدار الصدقة، ثم نلمس هذه الدقة أيضًا في استخدام الجملة الإعتراضية، أو ما يسميه البلاغيون الاعتراض، فالاعتراض هنا جاء بين المقدمة والنتيجة، ليحدد بأسلوب القصر الذي جاء فيه "ولا يقبل الله إلا طيبًا " أن غير الطيب من الصدقة لا تقبل مهما كان قدرها وفى ذلك قطع أي فطنة لتطهير المال بالصدقة ما دام أصل كسبه غير طيب، فأسلوب القصر يقتضى أن يكون مفهوم الصياغة نفى القبول من الله تعالى ثم إثباته للطيب من الكسب فقط.

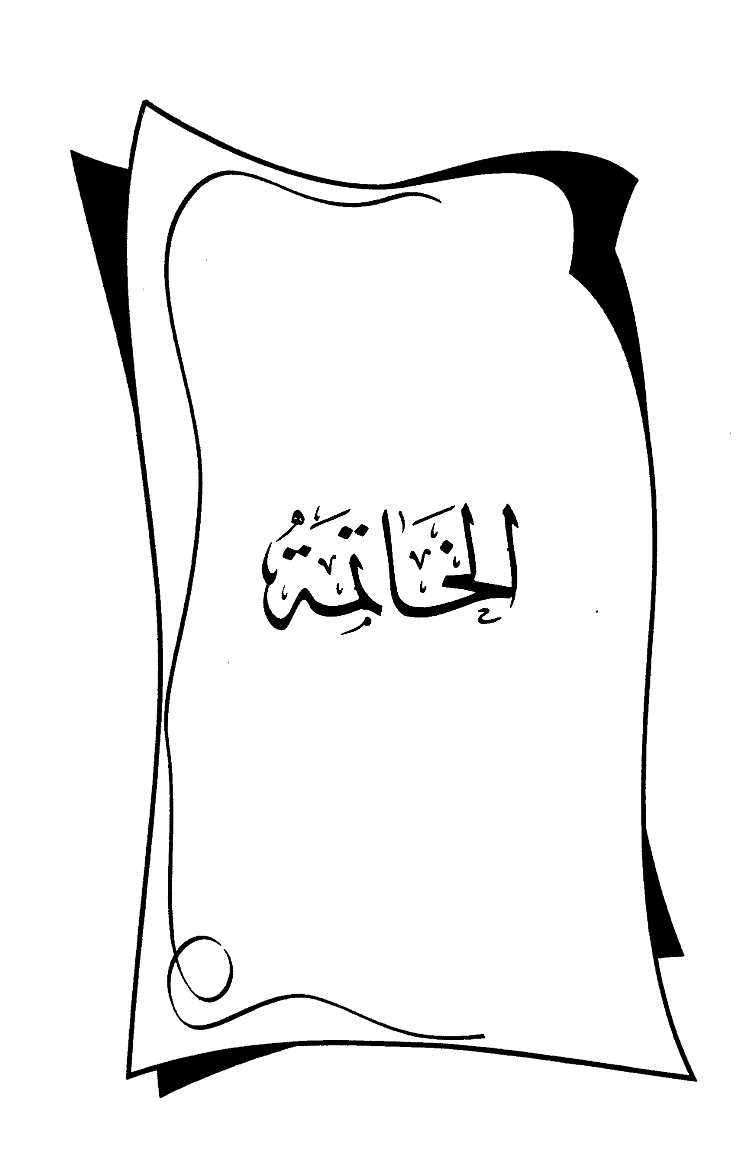
ثم تأتى النتيجة الحتمية التي تعود على المتصدق حاملة البشرى في ظاهرة الكناية، ثم عُطف عليها أمرًا آخر يتعلق بنماء هذه الصدقة وازدهارها في الجزاء عند الله تعالى في التشبيه، ونلاحظ ثبات الظواهر البيانية على الرغم من اختلاف الأساليب، فجاء في صورة المستثنى في أسلوب القصر الذي جاء في أكثر الروايات: "إلا أخذها الرحمن بيمينه" وفى إحدى روايات أحمد "إلا وهو يضعها في يد الرحمن"، وجاء جوابًا للشرط في الجملتين الشرطيتين:"من تصدق..."، "إن الرجل إذا تصدق..."، وجاء خبر إن في إحدى روايات أحمد: "وقعت في يد الله"، وفى كل الأحوال جاءت الأساليب دالة على النتيجة والجزاء حاملة البشرى المحفزة للاستجابة للمقتضى التعليمي التي تتحقق في نفس المسلم المتصدقة ولو بتمرة أو ما يعادلها ما دام هذا هو الذي في نطاق قدرته، وذلك بتمكين الحقيقة الغيبية للجزاء بأنه إنما يضع هذه الصدقة في يمين الله، ثم جاء بعد ذلك الإخبار بقبولها.

ثم يأتي التشبيه ممكنًا لمقتضى الطلب في الحديث ببيان مقدار الأجر والثواب الذي يحصل عليه المتصدق وذلك في الأسلوب الخبري المعطوف على نتيجة العمل، وقد اشتملت هذه الجملة على ثلاثة وسائل

تأثيرية في المتلقى ببيان هذا الجزاء، تجد ذلك واضحًا في استخدام الفعل يربيها الدال على النماء والزيادة حتى لا يستهين المسلم بصدقته مهما كانت قليلة، كما يتضح ذلك أيضًا بالمثل الذي يضربه النبي ﷺ في التشبيه المادى المحس الملموس " كما يربى أحدكم فلوه " أي كما يربى أحدكم صغار الضأن عنده ويتعهده بالرعاية ليزداد نموًا، كما يتضح أيضًا من خلال المثل الذي يوضح النتيجة الأخيرة لهذه التنمية والتى يضع فيها النبي ﷺ أن ما يعادل التمرة من الصدقة الطيبة يكون في النهاية والجزاء مثل الجبل، وبذلك تتدرج بنا بلاغته ﷺ على قصر الحديث حتى تبلغ بنا منتهى الغاية.






الخاتمة

وبعد، فما من جهد علمى حقيقى إلا حمل في طيه دعوة إلى مواصلة الجهد، وحسبى نتيجة أخلص بها من هذا البحث أن يؤكد لدى الباحثين والدارسين أن القضايا التي أثارتها هذه المثارة هنا بحاجة إلى مزيد من البحث والدرس، فأنا مؤمن بأنه من أهم نتائج الدراسات الجادة أن تحمل الدوافع إلى مواصلة البحث والدرس، وأن تثير من القضايا وتطرح من الأسئلة أكثر مما تقدم من الإجابات.

وهل سأكون مغاليًا إذا امتد طموحى إلى أن تكون الأفكار الذي حملتها هذه الدراسة نقطة تحول في الدراسة البلاغية على وجه العموم، وفى الدراسة البلاغية للحديث النبوي الشريف على وجه الخصوص، وينبنى هذا الطموح على عدة نتائج أرجو أن يكون هذا المشروع قد وفق إلى جلائها تتمثل فيما يلى:

أولا: يحمل هذا المشروع دعوة إلى ضرورة التفريق بين بلاغة خطاب الحقيقة والخطاب الشعرى تضاف إلى دعوات سابقة، فالأسس والأهداف التي تكون من وراء الخطاب في سياق الحقيقة بنزوعه نحو الإقناع والتمكين للمقتضيات التعليمية تختلف عن الأسس والأهداف التي يقوم عليها الخطاب الشعرى بنزوعه نحو الغاية الجمالية الامتاعية الخالصة، ومن هنا تأتى ضرورة المرونة في الآليات التي يضطلع الباحث بها لمقاربة أنماط الخطاب المختلفة، بل إن الخطاب الواحد من النمطين السابقين يحمل في داخله تشعبًا وتنوعًا بحيث يتطلب هذا الأمر من البحث مراعاة خصوصية كل خطاب، ومن ثم يحمل هذا المشروع مبدأ بلاغيًا يتحدد في أن لكل خطاب بلاغته.

ثانيًا: المنهج وليد الظاهرة وليس العكس، فما من منهج إلا نُسجت خيوطه على منوال الظاهرة بما، وإن المنهج المستخلص من ظاهرة أو

مجموعـة مـن الظـواهر لا يصـلح بالضـرورة أن يُطبـق علـى غيرهـا تطبيقًـا حرفيًا، ولذلك فإن دراسة الظاهرة وفق منهج معين هي إعادة صياغة لهذا المنهج؛ لكونها إعادة قراءة للمنهج من شأنها أن تضيف لمقولاته ومبادئه وإجراءاتـه، وأن تعـدل وتغيـر وفـق مقتضيـات خصائصـها الذاتيـة، وإن هـذا الجدل الـدائم بين الظـواهر والمناهج إثـراء دائـم للعقـل، نطمـح أن يخلـص العقـل العربـى مـن مستنقع اجترار المعرفـة واسـتهلاكها ويقِيم خطـاه علـى درب إنتاج المعرفة، ومن هنا يأتي هذا المشروع لبنة في مشروع أكبر بما يحمـل مـن موقـف معرفـي يتحـول بالدراسـة البلاغيـة مـن المعياريـة إلـى الوصفية بما يؤسسه هذا المشروع الأكبر من ضرورة الانطلاق من الظاهرة في البحث البلاغي، ولعل هذا الموقف يمثل رد فعل على العقـم القـائم المستقر الناتج من الانطلاق في البحث البلاغي من القاعدة.

ثالثًا: يأتي هذا المشروع دعوة إلى إقرار الرؤية السياقية بديلا معرفيًا عن الرؤية النصية التي ثبت قصورها بل فشلها في إضاءة النص واستكشافه بانغلاقها على دراسة العلاقات الداخلية بين العناصر التي يتألف منها النص، وتنكرها للعناصر السياقية التي لها أكبر الأثر في وجود النص، كما أن لها أكبر الأثـر فـي مكاشـفته، علـى الـرغم مـن أن الوقـوف علـى معطيـات المسـتويات السـياقية المختلفـة - السـياق الخـارجى، السـياق اللغـوى الـداخلى، السـياق اللغوى العام - من الضرورات التي يعد الغض منها غضًا من إمكان المعرفة ذاتها، وهذه الرؤية السياقية برحابتها المعرفية تمتد لتشمل تحليل العلاقات الداخلية بين العناصر المكونة للنص، فما هذه العلاقات سوى مستوى من المستويات السياقية وهو ما أطلقنا عليه السياق اللغوى الداخلى.

ولعلنا نكون قد وفقنا في إبراز إسهام السياق الذي لا ينكر في توجيه دلالة النص، وإسهام الرؤية السياقية الذي لا يُنكر في عملية التحليل بما تضعه بين يدى التحليل من أدوات وإجراءات تقف بالتحليل على مدى

تأثير السياق في توجيه الدلالة، ولعلنا نكون قد وفقنا أيضًا في طرح وجهتى النظر العربية والغربية حول نظرية السياق، ثم لعلنا أخيرًا نكون قد وفقنا في تمثل الرؤية السياقية وما تفتحه من آفاق إجرائية في عملية التحليل.

رابعًا: يحمل هذا المشروع دعوة إلى التلاقح المعرفي بين الحقول المعرفية المتشعبة لكى يُثرى بعضها بعضًا ويكون كل منها رافدًا للآخر، ولن يكون ذلك ممكنًا إلا برؤية سياقية تتجاوز الأطر المحدودة وتتخطى الحدود المرسومة، فالمعرفة لا تعرف الحدود الصارمة، وكم خسر العقل العربى من انطواء كل فرع معرفي على نفسه، وانكفائه على ذاتة، ذلك المسلك الذي أدى إلى أحادية النظرة ومحدودية الرؤية، وخلف قرونًا من الجدب والنضوب والعقم الفكرى لا يزال العقل العربى يعانى من وطأتها إلى يومنا هذا.

فلن يقوم درس بلاغي بمعزل عن النحو وعلوم اللغة قديمها وحديثها، ولن يقوم بمعزل عن معطيات نظريات السياق القديمة والحديثة، العربية والغربية، ونظريات أفعال الكلام التي نشأت بين فلسفة اللغة وعلم اللغة، والتداولية التي أصبحت المجرى الرئيسى الذي تصب فيه هذه الروافد، ولن يقوم بمعزل عن الجذور الفلسفية للرؤية البلاغية التي أخذت نفسها بالتفريق بين بلاغة خطاب الحقيقة وبلاغة الخطاب الشعرى، ولن يقوم بمعزل عن معطيات الأسلوبية الحديثة في رؤيتها وأدواتها وإجراءاتها.

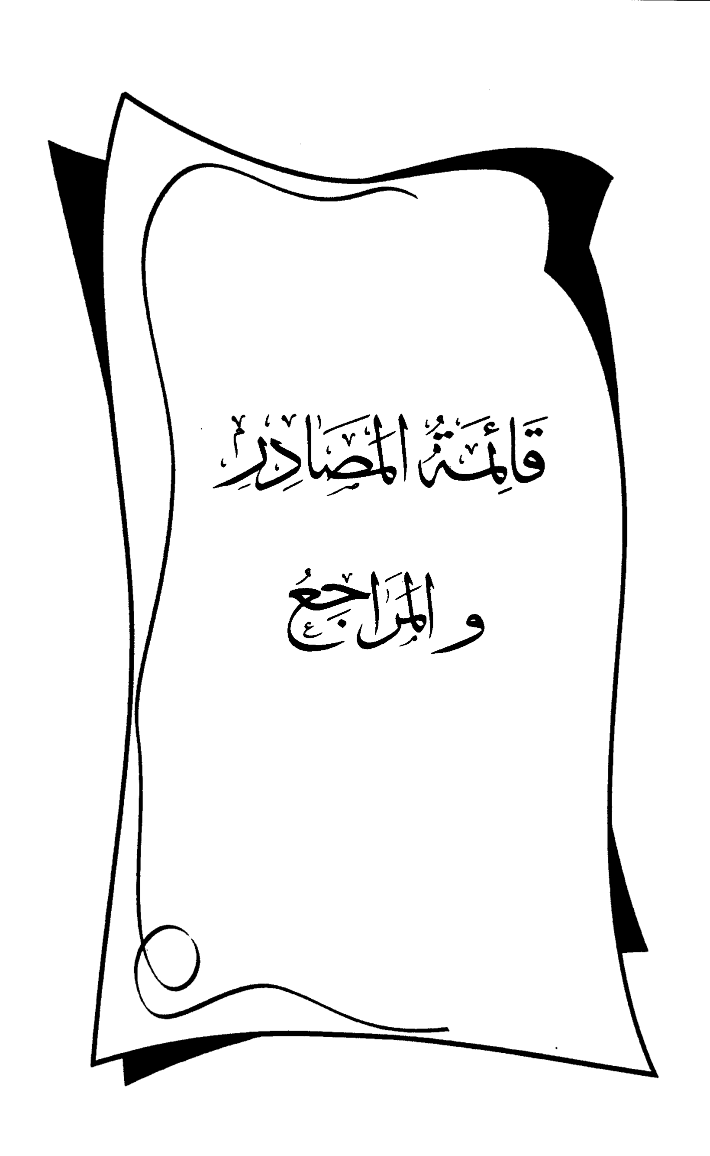
ثم إن البحث البلاغي في الحديث النبوي الشريف بما له من خصوصية لن يكون على الطريق الصحيح بمعزل عن أصول الفقه ونقد المتن، بل لن يكون بمعزل عن أسباب النزول والتفسير وغيرها من علوم القرآن؛ لأن القرآن الكريم يمثل سياقًا لغويًا عامًا للحديث النبوي الشريف.

خامسًا: ويبقى من أهم النتائج التي توصل إليها هذا البحث اتفاق الروايات على الظواهر البلاغية والأسلوبية الفاعلة في إنتاج الدلالة على

الـرغم مـن اختلافهـا، ودلالـة هـذا الاتفـاق يقطـع بـأن الظـواهر البلاغيـة والأسـلوبية إنمـا هـي مـن أقـوال الرسـول ﷺ، وأن هـذه البلاغـة إنمـا هـي بلاغته ﷺ، وأن القول الذائع عن أن اختلاف روايات الحديث دال على أن الأحاديث مروية بالمعنى وليست باللفظ قول لا مبرر له، إذ لا تقوم عليه حجة علمية، وأحسب أننا قد أقمنا ـ بفضل الله تعالى ـ الحجة العلمية وفق المعـايير والأدوات البحثيـة الحديثـة علـى روايـة الحـديث بظـواهره البلاغيـة والأسـلوبية، ولا تعـدو هـذه النتيجـة أن تكـون مقدمـة بـين أيـدي المشتغلين بنقد المتن في الحديث النبوي الشريف، فلعلها تكشف عن بعد يثري دراسة نقد المتن ويفتح لها آفاقًا جديدة من البحث والدرس.

وإن كنا ـ في الوقت نفسه ـ لا نقطع بانتهاء القول في هذه المسألة إيمانًا منا بالموضوعية العلمية والحياد المعرفي، فلا يعدو هذا البحث أن يكون مدخلًا ـ كما يشير عنوانه إلى ذلك ـ يقبل المزيد والمزيد من الدراسات التي تضيف إلى الفكرة وتثقفها بمزيد من جهود الباحثين على اختلاف مشاربهم وغاياتهم وعلى تشعب الحقول المعرفية التي ينتمون إليها.

اللهم هذا جهد المقل، ومنك وحدك العون، وعليك وحدك التوكل، اللهم بحولك وقوتك ارزقنا الصدق والإخلاص والتوفيق والغنى والعفاف والتقى والشفاء من كل داء، اللَّهمَّ إني أسألك من خير ما سألك منه نبيك محمد ﷺ، ونعوذ بك من شر ما إستعاذ بك منه نبيك محمد ﷺ، وأنت المستعان وعليك البلاغ، ولاحول ولاقوة إلا بالله، وصلى الله على سيدى وسيد الأولين والآخرين محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.


قائمة المصادر
والمراجع

١ ـ الحافظ ابن الأثير : النهاية فى غريب الحديث والأثر ، ط٢ دار الفكر ١٩٧٩م
٢ ـ د. إبراهيم طه الجعلى : أضواء على البلاغة النبوية ط ١ مكتبة الرشد ناشرون ، الرياض، السعودية ١٤٢٥ هـ ٢٠٠٤م
٣ ـ ابن الأثير (الحافظ أبو السعادات المبارك بن محمد) : النهاية فى غريب الحديث والأثر ، ط٢ دار الفكر ١٩٧٩م
٤ ـ ابن الأثير : المثل السائر ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، بيروت ١٩٩٠م
٥ ـ أحمد بن حنبل (أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيبانى) : مسند أحمد ، تعليق شعيب الأرنؤوط ، ط المكتب الإسلامى ١٩٨٥م
٦ ـ د. أحمد عبد الحى : صيغ الأمر والنهى فى ديوان أبى نواس ، دراسة أسلوبية ، دار الكتب الجامعية للطباعة والنشر ، طنطا ١٩٨٨م
٧ ـ د. أحمد مختار عمر : علم الدلالة ، ط ١ مكتبة دار العروبة للنشر ، الكويت ١٤٠٢هـ
٨ ـ أحمد مصطفى المراغى : تاريخ البلاغة العربية والتعريف برجالها . ط. مصطفى الحلبى، القاهرة ١٩٥٠م
٩ ـ أرسطو : كتاب الخطابة ، ترجمة عبد الرحمن بدوى ، ط دار القلم بيروت ١٩٧٩ م
١٠ ـ د. السيد الشرقاوى : معاجم غريب الأثر والاستشهاد بالحديث فى اللغة والنحو ، ط ١ الخانجى القاهرة ٢٠٠١م
١١ ـ د. ألفت محمد كمال عبد العزيز : نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين (من الكندى حتى ابن رشد)- الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٤ م
١٢ ـ الآمدى : الموازنة بين الطائيين ، تحقيق السيد أحمد صقر، ط٤ دارالمعارف، القاهرة
١٣ ـ أمبرتو إكو : التأويل والتأويل المفرط ، ترجمة ناصر الحلوانى ، ط١ القاهرة ١٩٩٦م
١٤ ـ أمين الخولى : مناهج تجديد ، القاهرة ١٩٦١م
ـ فن القول ، القاهرة ١٩٤٧م ،
١٥ ـ الأنبارى (أبو بكر) : الأضداد ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط وزارة الإرشاد والأنباء ، الكويت ١٩٦٠م
١٦ ـ أولمان (ستيفن) : دور الكلمة فى اللغة ، ترجمة د. كمال بشر ، ط٢ دار غريب ، القاهرة ١٩٩٧م

١٧ ـ البخارى (محمد بن إسماعيل أبو عبد الله) : صحيح البخارى ، تحقيق د. مصطفى ديب أغا ، ط ٣ دار اليمامة ، بيروت ١٤٠٧ هـ ، ١٩٨٧م

١٨ ـ د. بدر محمد محسن العماش : أشهر وجوه نقد المتن عند شيخ الإسلام ابن تيمية ، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها جـ ١٧ عدد ٣٣ ربيع الأول ١٤٢٦هـ

١٩ ـ برند شبلنر : علم اللغة والدراسات الأدبية ، ترجمة د. محمود جاد الرب ، القاهرة ١٩٨٧م

٢٠ ـ بيير جيرو : الأسلوب والأسلوبية ، ترجمة د. منذر عياشى ط ١ بيروت

٢١ ـ الترمذى (محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذى السلمى) : سنن الترمذى ، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون ، دار إحياء التراث العربى ، بيروت (بدون تاريخ)

٢٢ ـ التفتازانى : المطول ، تحقيق د. عبد الحميد هنداوى ، ط١ دار الكتب العلمية ، بيروت ٢٠٠١م

٢٣ ـ د. تمام حسان : ـ اللغة العربية معناها ومبناها ، ط دار الثقافة ، الدار البيضاء ١٩٩٤م

ـ المصطلح البلاغى القديم فى ضوء البلاغة الحديثة ، مجلة فصول ، المجلد السابع ، العددان ٣ ، ٤ أبريل ـ سبتمبر ١٩٨٧م

ـ البيان فى روائع القرآن ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سلسلة مكتبة الأسرة ، القاهرة ٢٠٠٢م

ـ الأصول ، الدار البيضاء ، ١٩٩١ م

٢٤ ـ تيرى إيجلتون : مقدمة فى نظرية الأدب ، ت أحمد حسان القاهرة ١٩٩١ .

٢٥ ـ الجاحظ : البيان والتبين ، تحقيق عبد السلام هارون ، بيروت (بدون تاريخ)

ـ الحيوان ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار الكتاب العربى ، بيروت ١٩٦٩ م

٢٦ ـ د. جميل عبد المجيد : البلاغة والاتصال ، دار غريب ، القاهرة ٢٠٠٠م

٢٧ ـ ابن جنى : الخصائص ، ت محمد على النجار ، ط٣ الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة

٢٨ ـ جون كوين : اللغة العليا ـ ترجمة د. أحمد درويش . المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ـ سلسة المشروع القومى للترجمة ١٩٩٥

٢٩ ـ حازم القرطاجني : منهاج البلغاء ، تحقيق مجحمد الحبيب بن الخوجة ، ط دار الكتب الشرقية ، تونس ١٩٦٦م
٣٠ ـ الحاكم (محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري) : المستدرك على الصحيحين : ، تحقيق محمد عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ط١ بيروت ١٤١١هـ ١٩٩٠م
٣١ ـ ابن حبان (محمد بن حبان التميمي البستي) : صحيح ابن حبان ، تحقيق شعيب الأرنؤوط ، ط ٢ مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٤١٤هـ ١٩٩٣م
٣٢ ـ ابن أبي الحديد : الفلك الدائر على المثل السائر ، تحقيق د. أحمد الحوفي وآخر ، ط ٢ دار الرفاعي ، الرياض ، المملكة العربية السعودية ١٤٠٤هـ
٣٣ ـ د. خديجة الحديثي : موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف ، دار الرشيد ، بغداد ١٩٨١م
٣٤ ـ الخطابي : غريب الحديث ، تحقيق عبد الكريم العزباوي ، ط جامعة أم القرى بمكة المكرمة ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م
٣٥ ـ د. حلمي مرزوق : في فلسفة البلاغة ، علم المعاني القاهرة ١٩٩٧م
٣٦ ـ الدسوقي : الحاشية على شروح التلخيص ، ط دار السرور بيروت لبنان (بدون تاريخ)
٣٧ ـ أبو داود (سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي) : سنن أبي داود ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار الفكر بيروت (بدون تاريخ)
٣٨ ـ رامان سلدن : النظرية الأدبية المعاصرة ، ترجمة د. جابر عصفور ط١ القاهرة ١٩٩٥م
٣٩ ـ أبو الربيع الطوفي (أبو الربيع نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري الحنبلي) : الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية ، تحقيق د. محمد بن خالد الفاضل ، ط١ مكتبة العبيكان ، الرياض ١٤١٧ هـ
٤٠ ـ رَدَّة الله بن رَدَّة بن ضيف الله : دلالة السياق ، رسالة دكتوراه ، مخطوطة ، المملكة العربية السعودية ، جامعة أم القرى ، كلية اللغة العربية ١٤١٨هـ
٤١ ـ رولان بارت : البلاغة القديمة ، ترجمة : عبد الكبير الشرقاوي ، الدار البيضاء ، نشر الفنك (بدون تاريخ)
٤٢ ـ ريفاتير : معايير التحليل الأسلوبي ضمن كتاب : اتجاهات البحث الأسلوبي ، انتقاء د. شكري عياد.وترجمته ط٣ القاهرة ١٩٩٩ م

٤٣ ـ ريتشاردز : مبادئ النقد الأدبى ، ترجمة د. مصطفى بدوى ، ط المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ١٩٦١ م

٤٤ ـ الزمخشرى : ـ أساس البلاغة ، ط دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٦٥م

ـ الفائق فى غريب الحديث ، تحقيق على محمد البجاوى ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، ط ٢ عيسى البابى الحلبى ، القاهرة ١٩٧١م

٤٥ ـ د. سعد مصلوح : الأسلوب دراسة لغوية إحصائية ، ط ٣ القاهرة ١٩٩٢.

٤٦ ـ د. سعيد حسن بحيرى : علم لغة النص ، المفاهيم والاتجاهات ، ط لونجمان ، القاهرة ١٩٩٧م

٤٧ ـ السكاكى : مفتاح العلوم ، تحقيق نعيم زرزور ط ٢ بيروت ١٩٨٧م

٤٨ ـ سيبويه : الكتاب ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ط ٣ الخانجى ، القاهرة ١٩٨٨م

٤٩ ـ ابن سينا : فن الشعر من كتاب الشفاء تحقيق : د.عبد الرحمن بدوى ، ضمن كتاب أرسطو طاليس فن الشعر – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة ١٩٥٣ م

ـ الخطابة ، تحقيق : د. محمد سليم سالم ، القاهرة ١٩٥٤ م

٥٠ ـ السيوطى (الحافظ جلال الدين السيوطى)

ـ تدريب الراوى فى شرح تقريب النواوى ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ، ط ٢ دار إحياء السنة النبوية ، بيروت ١٩٧٩م

ـ المزهر ، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين ، ط دار إحياء الكتب العربية بدون تاريخ

ـ الإتقان فى علوم القرآن ، بيروت ١٩٧٣م

ـ الأشباه والنظائر ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، ط مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ١٢٩٥م

٥١ ـ الشافعى (الإمام) : الرسالة ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، ط٢ مكتبة دار التراث ، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م

٥٢ ـ الصولى (أبو بكر) : أخبار أبى تمام ، ط القاهرة ١٩٣٧م ص ٦٧

٥٣ ـ ابن طباطا : عيار الشعر ، تحقيق : عباس عبد الستار ، بيروت طبعة أولى ١٩٨٢م

٥٤ ـ الطبرى : جامع البيان ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، القاهرة ١٣٧٤هـ

٥٥ ـ د. طه عبد الرحمن ، الاستعارة بين حساب المنطق ونظرية الحجاج ، مجلة المناظرة السنة الثانية ، عدد ٤ مايو ١٩٩١م ، الرباط ، المغرب

٥٦ ـ د. عبد البارى طه سعيد : " أثر التشبيه فى تصوير المعنى ، قراءة فى صحيح مسلم ، ط ١ القاهرة ١٩٩٢م

٥٧ ـ د. عبد الجبار سعيد : الإطار المرجعي لعلم نقد متن الحديث النبوي الشريف ، مجلة إسلامية المعرفة ، يصدرها المعهد العالمى للفكر الإسلامى بالولايات المتحدة الأمريكية العدد ٣٩

٥٨ ـ عبد الحى اللكنوى : التعليق المُمَجَّد لموطأ الإمام محمد ، تحقيق د. تقى الدين الندوى ، ط ١ دار القلم بدمشق ١٤١٣هـ ١٩٩١م

٥٩ ـ د. عبد السلام المسدى : الأسلوبية والأسلوب ط ٤ دار سعاد الصباح ١٩٩٣ م

٦٠ ـ د. عبد العزيز الاهوانى: ابن سناء الملك ومشكلة العقم والابتكار فى الشعر العربى ، ط القاهرة (بدون تاريخ)

٦١ ـ عبد العزيز الجرجانى : الوساطة بين المتنبى وخصومه تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم وعلى محمد البجاوى القاهرة ١٩٦٦

٦٢ ـ د. عبد الفتاح البركاوى : دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث ، ط١ القاهرة دار المنار ١٤١١هـ

٦٣ ـ د. عبد القادر الفهرى الفاسى : اللسانيات واللغة العربية ، ط١ منشورات عويدات ، بيروت ١٩٨٦م

٦٤ ـ عبد القاهر الجرجانى : أسرار البلاغة تحقيق : محمد عبد المنعم خفاجى ط٣ ، القاهرة ١٩٧٩ م

– دلائل الإعجاز ، تحقيق محمود محمد شاكر ، ط ٢ الخانجى ، القاهرة ١٩٨٩م

٦٥ ـ د. عبد الله الغذامى : الخطيئة والتكفير ط٤ الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٨م

٦٦ ـ د. عبد الواحد علام : قضايا ومواقف فى التراث البلاغى ، ط مكتبة الشباب ، القاهرة ١٩٧٩م

٦٧ ـ عصام الدين الحنفى : الأطول ، شرح تلخيص مفتاح العلوم ، تحقيق د. عبد الحميد هنداوى ، ط ١ دار الكتب العلمية بيروت ٢٠٠١م

٦٨ ـ ابن عصفور : شرح جمل الزجاجى ، تحقيق صاحب أبو جناح ، ط بغداد ١٤٠٠هـ
٦٩ ـ د. على عبد الواحد وافى : فقه اللغة ، دار نهضة مصر ، القاهرة ١٩٨٨م
٧٠ ـ د. عودة خليل أبو عودة :
ـ بناء الجملة فى الحديث النبوى الشريف فى الصحيحين ، ط ٢ دار البشير عمان الأردن ١٩٩٤ م
ـ التطور الدلالى بين لغة الشعر الجاهلى ولغة القرآن الكريم ، ط مكتبة المنار بالزرقاء ، الأردن ١٩٨٥م
٧١ ـ عياض اليحصبى (القاضى) : الشفا بتعريف حقوق المصطفى ، ط مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة بدون تاريخ ، ـ د . محمد رجب البيومى : البيان النبوى ، ط ٢ دار الوفاء القاهرة ٢٠٠٢م
٧٢ ـ د. عيد بلبع : قضية الطبع والتكلف فى التراث النقدى والبلاغى ، قراءة جديدة ، دار الوفاء ، القاهرة ١٩٩٩ م .
ـ سلطة الجذور ، الأثر السلبى للنحو على الدرس البلاغى ، مجلة فصول ، القاهرة ، عدد ٦٠ صيف وخريف ٢٠٠٢م
ـ جدل المنهج والظاهرة ، السرقات الشعرية بين النقد الأسلوبى والتحليل التناصى، بحث منشور فى مجلة بحوث كلية الآداب جامعة المنوفية عدد ٥٣ أبريل ٢٠٠٣م
ـ استنطاق النص ، ط ١ دار الوفاء ، القاهرة ١٩٩٩م
ـ أسلوبية السؤال ط ١ دار الوفاء ، القاهرة ١٩٩٩ م
٧٣ ـ ابن قتيبة : الشعر والشعراء ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، ط ٣ دار إحياء الكتب العربية ١٩٧٧ م جـ ١ ص ٨٠
٧٤ ـ قدامة بن جعفر : نقد الشعر . تحقيق محمد عبد المنعم خفاجى . بيروت (بدون تاريخ)
٧٥ ـ القزوينى : الإيضاح ، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجى ، ط ٣ بيروت ١٩٩٣ م
٧٦ ـ ابن قيم الجوزية : المنار المنيف في الصحيح والضعيف تحقيق : عبد الفتاح أبو غدة ط ٢ مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب ١٤٠٣ – ١٩٨٣ م
٧٧ ـ ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، ط عيسى البابى الحلبى ، القاهرة (بدون تاريخ)

٧٨ ـ لانسون : منهج البحث فى تاريخ الآداب ، ترجمة د. محمد مندور ، منشور ضمن كتاب النقد المنهجى ، دار النهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة بدون تاريخ

٧٩ ـ د. لطفى عبد البديع : التركيب اللغوى للأدب ، ط١ القاهرة ١٩٩٧م

٨٠ ـ ليو شبتسر : علم اللغة وتاريخ الأدب ، منشور ضمن كتاب اتجاهات البحث الأسلوبى انتقاء د. شكرى عياد وترجمته ط٣ القاهرة ١٩٩٩ م

٨١ ـ ابن ماجه (محمد بن يزيد أبو عبد الله القزوينى) : سنن ابن ماجه ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى دار الفكر بيروت (بدون تاريخ)

٨٢ ـ مجدى وهبة : معجم مصطلحات الأدب ، ط مكتبة لبنان

٨٣ ـ د. محمد بدرى عبد الجليل : المجاز وأثره فى الدرس اللغوى القاهرة ١٩٨١م

٨٤ ـ د. محمد الحبش : شرح المعتمد فى أصول الفقه ، القاهرة (بدون تاريخ)

٨٥ ـ د. محمد حماسة عبد اللطيف : النحو والدلالة ، القاهرة ١٤٠٣ هـ

٨٦ ـ محمد الخضر حسين : " الاستشهاد بالحديث فى اللغة " ، دراسة بمجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، العدد الثالث ١٣٥٥هـ

٨٧ ـ محمد الخضرى : أصول الفقه ، ط١ دار الحديث ، القاهرة ٢٠٠١م

٨٨ ـ محمد خطابى : لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب) ، ط١ المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ١٩٩١ م

٨٩ د . محمد رجب البيومى : البيان النبوى ، ط ٢ دار الوفاء القاهرة ٢٠٠٢م

٩٠ ـ د. محمد زكى العشماوى : قضايا النقد الأدبى بين القديم والحديث ، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٧٨م

٩١ ـ د. محمد سعد الدبل : الخصائص الفنية فى الأدب النبوى ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، الرياض السعودية ، بدون تاريخ

٩٢ ـ محمد سالم الأمين : مفهوم الحجاج عند بيرلمان ، وتطوره فى البلاغة المعاصرة ، مجلة عالم الفكر ، مجلد ٢٨ ، عدد ٣ ، الكويت ، ٢٠٠٠م

٩٣ ـ د. محمد الصباغ : التصوير الفنى فى الحديث النبوى ، ط الأولى المكتب الإسلامى بيروت ١٩٨٨م

٩٤ ـ د. محمد عابد الجابرى : تكوين العقل العربى ، ط ٨ المركز الثقافى العربى ، دارالنشر المغربية ، الدار البيضاء ٢٠٠٠م

٩٥ ـ د. محمد عبد الله دراز : النبأ العظيم (نظرات جديدة فى القرآن) ، ط دار إحياء التراث الإسلامى ، قطر ١٩٨٥م

٩٦ ـ محمد على محمد الصامل : المدخل إلى بلاغة أهل السنة ، ط ١ دار أشبيليا الرياض ١٤١٨ هـ ١٩٩٧م

٩٧ ـ د. محمد العمرى : فى بلاغة الخطاب الإقناعى ط١ دار الثقافة ، الدار البيضاء ١٩٨٦م
ـ البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول ، ط١دار أفريقيا الشرق الدار البيضاء ٢٠٠٥م ص ١١

٩٨ ـ د. محمد عنانى : المصطلحات الأدبية الحديثة ، ط ١ الدار المصرية العالمية للنشر لونجمان ، القاهرة ١٩٩٦م

٩٩ ـ محمد غاليم : التوليد الدلالى فى البلاغة والمعجم ، ط ١ دار توبقال ، الدار البيضاء ١٩٨٧م

١٠٠. د. محمد محمد أبو ليلة : القرآن الكريم من المنظور الاستشراقى ، ط ١ دار النشر للجامعات ، القاهرة ٢٠٠٢م

١٠١. د. محمد مصطفى بدوى : كولردج ، القاهرة ١٩٥٨م

١٠٢. د. محمود فهمى حجازى : مدخل إلى علم اللغة ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٨م

١٠٣. المرزوقى : مقدمة شرح ديوان الحماسة ، ط بيروت ١٩٩٠م

١٠٤. مسلم : (أبو الحجاج حسين القشيرى النيسابورى) : صحيح مسلم ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى ، دار إحياء التراث العربى ، بيروت (بدون تاريخ)

١٠٥. د. مصطفى الشكعة : البيان المحمدى ، الدار المصرية اللبنانية ط١ ١٩٩٥م

١٠٦. مصطفى صادق الرافعى : إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، القاهرة (بدون تاريخ)

١٠٧ـ د. مصطفى ناصف : مسئولية التأويل ، ط١ دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ٢٠٠٤م

١٠٨. ابن المعتز : البديع . تحقيق أغناطيوس كراتشقو فسكى ط ٣ بيروت ١٩٨٢م ، ص ١

١٠٩ـ معروف الرصافى : الشخصية المحمدية ، أو حل اللغز المقدس ، ط ١ منشورات الجمل ، ألمانيا ٢٠٠٢م

١١٠. مقاتل بن سليمان : الأشباه والنظائر ، تحقيق : تحقيق د. عبد الله شحاته ، دار غريب القاهرة ٢٠٠١م

١١١. منقور عبد الجليل : علم الدلالة ، أصوله ومباحثه فى التراث العربى ، اتحاد الكتاب العرب دمشق ٢٠٠١م

١١٢. ابن النجار الحنبلى : شرح الكوكب المنير ، تحقيق محمد الزحيلى ، وآخر ، مركز البحث العلمى وإحياء التراث الإسلامى بجامعة الملك عبد العزيز ، مكة المكرمة ، ١٤٠٠هـ

١١٣. النسائى (أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائى) : سنن النسائى ، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة ، مكتب المطبوعات الإسلامية . ط ٢ حلب ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦م

١١٤. د. نهاد الموسى : نظرية النحو العربى فى ضوء مناهج النظر اللغوى الحديث ، بيروت ١٩٨٠م

١١٥ـ هدى عباس سيد أحمد ، عبد القادر حسين : الخصائص البلاغية فى الأحاديث القدسية ، الأزهر ١٩٩٤م

١١٦ـ أبو هلال العسكرى : كتاب الصناعتين تحقيق : على محمد البجاوى ومحمد أبو الفضل إبراهيم . القاهرة ١٩٧١م

١١٧. هملتون جب : دراسات فى حضارة الإسلام ، ترجمة د. إحسان عباس ، ط دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٤م

١١٨. هنريش بليت : البلاغة والأسلوبية ترجمة د. محمد العمرى طبعة أولى ، الدار البيضاء ١٩٨٩

١١٩. ابن وهب : البرهان فى وجوه البيان ، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثى ، الطبعة الأولى

١٢٠. ابن يعقوب المغربى : مواهب الفتاح ، شروح التلخيص ، ط دار السرور بيروت لبنان (بدون تاريخ)

المراجع الأجنبية :

1 - Austin J.L.: How to do things with words, Oxford University Press, 1962
2 - Bradford. R : Stylistics , London, 1997
3 - Brown . G . Yule : Discourse Analysis . Cambridge.1983
4 - Eco, U : A Theory of Semiotics, Indiana University Press, 1976
5 - Firth (J . R .) : Papers in linguistics , London 1957
6 - Palmer (F.R.) : Semantics , Second edition , Cambridg University Press 1996
7 - Searle (John) : Metaphor , In Metaphor & Thought, London , 1981
8 - Selden (Raman) : The theory of criticism , from Plato to the present , New york , 1988
9 - Verschueren, Jef : Understanding Pragmatics, London 1999
10 - Yule (Georg): The study of language , Cambridg University Press 1985

رسائل جامعية مخطوطة

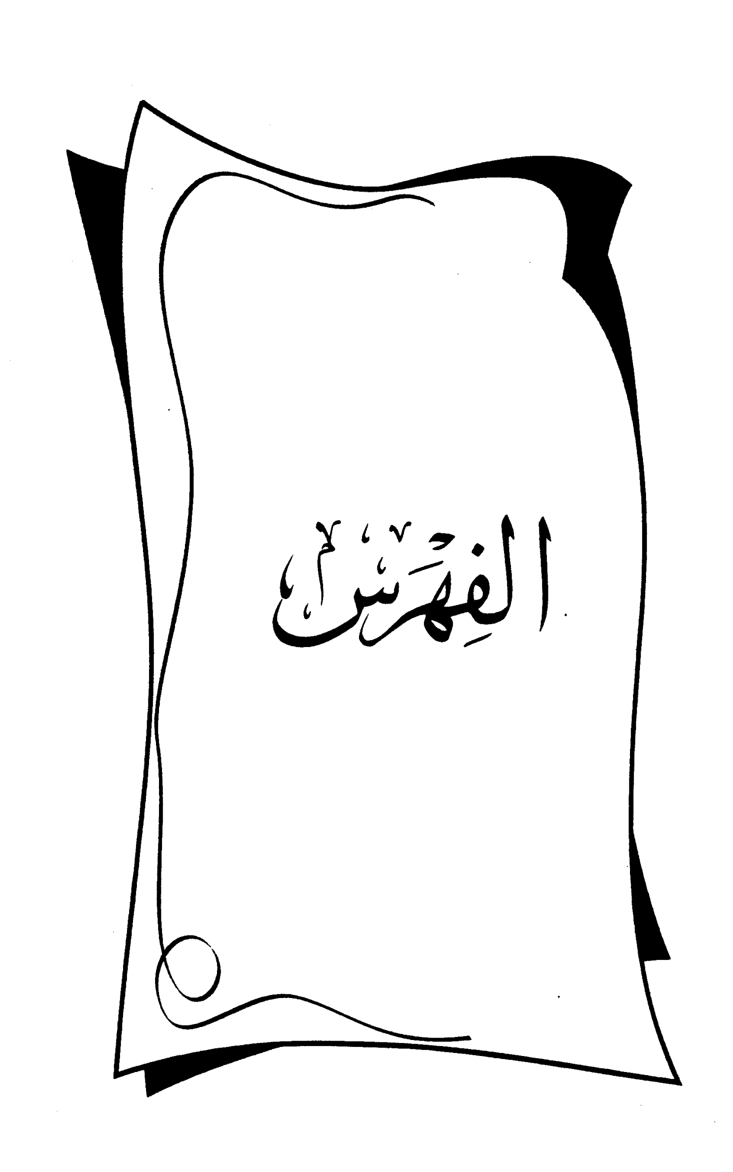
١ ـ جمال وحيد ضبش : بلاغة التكرار فى الحديث النبوى الشريف ، البنية والدلالة ، رسالة ماجستير ، مخطوطة بمكتبة كلية الآداب جامعة المنوفية ، مصر ، ٢٠٠٢م

٢ ـ سامح شاهين : الحجاج وظواهره البلاغية فى الخطابة والرسائل ، دراسة مقارنة فى الجمهرتين ، ماجستير ، مخطوط بكلية الآداب بدمنهور ، جامعة الاسكندرية ٢٠٠٦م

٣ ـ صفاء محمود مدين : الاستثناء فى أحاديث صحيح البخارى ، دراسة بلاغية ، رسالة ماجستير ، مخطوطة بمكتبة كلية الآداب جامعة المنوفية ، مصر ٢٠٠٦م

ـ فتوح يونس السيد محمد داود : البعد النفسى فى البلاغة العربية فى ضوء النقد الحديث، علم البيان نموذجاً ، رسالة ماجستير ، مخطوطة بكلية الآداب جامعة المنوفية ، مصر ٢٠٠٦م .




الفِهرِس

الفهرس